Alexandru BOBOC

FILOSOFI CONTEMPORANI (II)

Orientări şi stiluri de gândire semnificative în epoca reconstrucţiei moderne în filosofie

III 295.614

grinta

487429

ALEXANDRU BOBOC

487494

FILOSOFI CONTEMPORANI (II):

Orientări şi stiluri de gândire semnificative în epoca reconstrucției moderne în filosofie (Transcendentalism, psihologism, intuiționism, pozitivism şi filosofie analitică)

ACU

426849
B.C.U. IASI

EDITURA
grinta
Cluj-Napoca

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

SUMAR

Cuvânt înainte 7
Introducere: Formă şi simbol în reconstrucţia modernă în filosofie 11
WUNDT: Psihologie şi filosofie 17
PEIRCE: Semiotică şi filosofie 44
BERGSON: «Durată» şi intuiţie; intuiţionism 49
CROCE: Intuiţie şi expresie; «dialectica distinctelor» 59
HUSSERL: Intenţionalitate şi transcendenţă; fenomenologia
şi arta modernă 66
SPENGLER: Cultura ca «fenomen originar» al istoriei 71
CASSIRER: Limbaj şi cunoaştere; «filosofia formelor simbolice» 76
RUSSELL: Logică şi filosofie: «teoria descripţiilor» 106
WITTGENSTEIN: Limbaj şi «critica limbajului» 124
CARNAP: Semantică şi logică: «lumi posibile» 141
În loc de *încheiere*: «Pragmatic turn» în gândirea contemporană 153

ANEXĂ:

Heinrich Rickert, Obiectul cunoaşterii: Sens şi valoare 169
Charles Sanders Peirce, Logica privită ca semiotică:
Teoria semnelor 179
Henri Bergson, Intuiţia filosofică 185
Ernst Cassirer, Filosofia formelor simbolice: Introducere (I) 204
Bertrand Russell, *Principia mathematica*: Aspecte filosofice 218
Rudolf Carnap, Vechea şi noua logică 229

Indicaţii bibliografice 245

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CUVÂNT ÎNAINTE

Motto:

«...die Philosophie, *ihre Zeit in Gedanken erfaßt*» (G.W.F. Hegel, 1821)

«...die Logik ist die Methode des Philosophierens» (R. Carnap, 1931)

1. Prin «critica raţiunii istorice» – alternativă cumva «postmodernă» la *Critica raţiunii pure*, în afirmarea raţionalităţii prin *tipuri* de raţionalitate –, Dilthey deschidea o nouă epocă în istoria aşezării moderne a ştiinţelor umane. Prin formula «Geisteswissenschaften», cu noua «critică a raţiunii» se anunţa un veritabil program de fundamentare în logica şi metodologia ştiinţelor: „Ştiinţele spiritului – preciza Dilthey – nu constituie un ansamblu de configuraţie analoagă celei din cunoaşterea naturii; conexiunea lor s-a dezvoltat altfel, şi va trebui să fie privită de acum înainte numai aşa cum s-a făcut istoriceşte. Materialul acestor ştiinţe îl alcătuieşte realitatea social-istorică, aşa cum ea ca tip istoric a fost conţinută în conştiinţa umanităţii"[1].

Aceste ştiinţe au nevoie însă „de o conştiinţă a raportului adevărului lor cu realitatea, precum şi cu alte adevăruri abstrase de asemenea din realitate ... Din aceste premise reiese sarcina de a dezvolta *o fundamentare teoretico-gnoseologică a ştiinţelor spiritului* ... Rezolvarea acestei teme ar putea fi desemnată ca *o critică a raţiunii istorice*, adică a capacităţii omului de a se cunoaşte şi societatea şi istoria de el create"[2].

2. Este de reţinut că această deschidere acoperă intervalul de timp bogat ilustrat în mari teoretizări din ultimele decenii ale secolului al XIX-lea şi primele decenii ale secolului XX, când psihologia devenea

---

[1] W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswisenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* (1883), în: *Gesammelte Schriften*, I. Band, 7. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1973, p. 24.

[2] *Ibidem*, p. 116. O întemeiere a «ştiinţelor spiritului» nu ar fi posibilă decât pornind de la psihologie, al cărei rol aci Dilthey îl compară „cu rolul pe care-l are matematica în ştiinţele naturii" (N. Bagdasar, *Filosofia contemporană a istoriei*, Bucureşti, 1930, p. 4.).

cumva, procedeul teoretico-metodologic, şi psihologism. Şi aceasta: în înţelegerea cunoaşterii însăşi, în ştiinţe şi în filosofie, în conceperea esenţei şi funcţiilor logicii ca atare.

„Critica raţiunii istorice" aducea astfel o inedită întrebuinţare a *ideii critice* kantiene, aşa cum o îndeplineau (pe alt plan) şi neokantienii (Rickert, Cassirer). Un accent deosebit se mută pe conceptele de *semnificaţie* şi *comprehensiune*, ceea ce anunţă acţiunea hermeneuticii (chiar prin Dilthey) şi apoi, treptat, a fenomenologiei.

Epocii reaşezării teoretico-metodologice a perioadei amintite i se asociază forme bine constituite de intuiţionism (Bergson, Croce, Spengler), dar şi de păstrare a tradiţiei transcendentalismului kantian (Cassirer) şi a gândirii dialectice hegeliene (Croce), care sporesc diversitatea abordărilor prin întâlnirea experienţei ştiinţifice cu experienţa artei şi a istoriei însăşi. Căci „numai un concept mai exact al activităţii estetice poate să ducă la corectarea altor concepte filosofice şi la soluţionarea unor probleme care pe altă cale pare aproape de nerealizat"[3].

Ceea ce adânceşte procesul de diferenţiere şi integrare în ştiinţe şi în filosofie ţine însă de progresele în logică, datorate (în mare parte) restructurării prin demersul semiotic, ceea ce a şi accentuat primatul studiului limbajului în întreaga activitate teoretico-metodologică. De la reconstrucţia prin psihologie, fenomenologie, chiar hermeneutică, s-a trecut în ceea ce s-a numit «epoca analizei»[4].

Indiferent însă de complexitatea (prin diversitate) fenomenului filosofic din perioada menţionată, ne pare instructiv ceea ce preciza cândva N. Hartmann: „În istorie stăruie un dublu curs al gândirii filosofice, anume: cel al cunoaşterii şi cel al teoriilor (imagini ale lumii, sisteme). În ambele cazuri e vorba de o mişcare în opoziţii, realizând un oarecare progres, chiar şi unilateral ... central în orice sistematică este, în esenţă, «gânditorul care pune probleme» (der *Problemdenker*) şi, ca urmare, vremea noastră nu mai este cea a «sistemului de gândire», ci aceea a «gândirii problemelor»"[5].

---

[3] B. Croce, *Estetica privită ca ştiinţă a expresiei şi ca lingvistică generală*, Bucureşti, Editura Univers, 1970, p. 66.

[4] *The Age of Analysis. 20th Century Philosophers* (selected by Marton White, New-York/Toronto, 1955).

[5] N. Hartmann, *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte* (1936), în: *Kleinere Schriften*, Bd. II, Berlin, W. de Gruyter & Co., 1957, p. 36-37; 59.

3. Din seria unor astfel de gânditori prezentăm mai departe câteva dintre cazurile cele mai relevante pentru configurarea şi afirmarea următoarelor direcţii (şi stiluri de gândire): psihologism şi intuiţionism; transcendentalism şi dialectică; fenomenologie; gândirea analitică[6]. Menţionăm că materialele de bază în această nouă selecţie au fost elaborate într-un interval de timp destul de îndelungat (1975-1998) al activităţii mele. Reluarea (cu unele modificări, întregiri) aci stă mărturie pentru un element de continuitate şi consecvenţă în conceperea şi hermeneutica desfăşurate în spaţiul vast al „filosofiei contemporane".

Evident, seria posibilităţilor de selecţie rămâne deschisă. Importante sunt aci: a) selectarea după forţa constructivă a gânditorilor, capacitatea lor de a pune probleme şi de a contura soluţii cu perspectivă; b) aceasta din urmă îndeosebi în câmpul problemelor de bază ale filosofiei în dublu sens: ale oricărei gândiri şi ale gândirii unui anumit filosof; c) semnalarea complexităţii fenomenului filosofic contemporan, a marii lui diversităţi în afirmarea capacităţii de reconstrucţie teoretică inedită.

În virtutea distincţiei dintre *problemă* şi *soluţie*, dintre *problematica* unui domeniu şi *teoria* lui, distincţie pe care o considerăm piesa de rezistenţă a unei metodologii veritabile a evoluării şi a integrării teoretice, redăm aici cuvintele unui gânditor mult experimentat în folosirea demersului istorico-filosofic: „Nimeni nu începe cu propria sa gândire, ci fiecare află activă în vremea sa o anumită stare a cunoaşterii şi a punerii problemelor, stare căreia, dacă vrea ca atare să cerceteze, i se acomodează treptat şi i se integrează"[7].

În ce măsură cele prezentate aci vor fi de ajutor în cunoaşterea gândirii contemporane, rămâne ca cititorul să judece şi să aprecieze. În ceea ce ne priveşte, nu am intenţionat decât să mijlocim accesul la o mare «experienţă a gândirii», «Omnia rerum principia parva sunt» (Cicero, *De Finibus*, V. 21: „Începuturile tuturor lucrurilor sunt mici").

---

[6] Pentru alte orientări: Alexandru Boboc, *Filosofi contemporani. Fenomenologie, hermeneutică şi ontologie* (Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2006).

[7] N. Hartmann, *Kurze Selbstdarstellung*, în: *Philosophen-Lexikon*, hrsg. von W. Ziegenfuß, Bd. I, Berlin, W. de Gruyter & Co., 1949, p. 454.

INTRODUCERE:
Formă şi simbol în reconstrucţia modernă în filosofie

1. În procesul constituirii şi afirmării gândirii filosofice stăruie întrearea: „Ce este omul?", marcând nu numai centrul de referinţă al studiului teoretico-filosofic al problematicii omului, ci şi laimotivul gândirii europene în ansamblu, activ (în multiple variante) în istoria conştiinţei istorice, a modernităţii culturii europene.

„Câmpul filosofiei – scria Kant –, considerat în semnificaţia sa universală, poate fi adus în forma răspunsurilor la următoarele întrebări: 1. Ce pot să ştiu? (Was kann ich wissen?); 2. Ce trebuie să fac? (Was soll ich tun?); Ce îmi este îngăduit să sper? (Was darf ich hoffen?); *Ce este omul*? (Was ist der Mensch?) ... În principiu, toată această configuraţie ar putea fi considerată ca aparţinând antropologiei, deoarece primele trei întrebări se raportează la cea din urmă[1].

Examinând filosofia kantiană, de la teoria ştiinţei şi a moralei, până la teoria esteticii, filosofia istoriei, a religiei, cercetarea de specialitate a ajuns la încheierea că aproape toate operele lui Kant sunt variaţie asupra acestei teme unice, anume cea a spiritului uman, creator în mod autonom. Ca urmare, răspunsul lui Kant la întrebarea „Ce este omul?" sună astfel: „omul este creator ... E adevărat, omul nu este Dumnezeu, însă prin capacitatea sa de creaţie, el este o imagine a lui Dumnezeu"[2].

Prin forţele sale creatoare, omul se înscrie într-o căutare de sine, structurată însă de forme multiple de obiectivare, prin care depăşeşte graniţele lumii concrete ale vieţuirii. Între aceste forme se situează mai întâi cunoaşterea în formele reprezentării şi ale gândirii conceptuale, în care este prezentă deja funcţia de simbolizare, de fapt ridicarea de la condiţia de «homo naturalis» la cea de «homo creator».

---

[1] Imm. Kant, *Logik*, 1802, Akademie-Textausgabe, Bd. 9, Berlin/New York, W. de Gruyter, 1972, p. 25.

[2] L.W. Beck, *Was haben wir von Kant gelernt?*, în: 5. Internationaler Kant-Kongress. Mainz 1981, Akten II, Bonn, Bouvier, 1982, p. 13.

Ducând mai departe gândul kantian (din sfera elaborării unei teorii a cunoaşterii, îndeosebi), Cassirer a proiectat o „filosofie a formelor simbolice", în care „funcţia cunoaşterii", ca şi alte funcţii ale simbolizării, se diferenţiază în contextul dinamic al culturii: „este însă de căutat o regulă care domină multitudinea şi diversitatea funcţiilor cunoaşterii, pe care, fără să le depăşească sau să le nimicească, ea (regula) le adună într-o înfăptuire unitară, le strânge într-o acţiune spirituală închisă în sine. Dar, în acest punct, orizontul se lărgeşte de îndată ce se ia în considerare faptul că însăşi cunoaşterea, oricât de universal şi cuprinzător s-ar prezenta conceptul ei, reprezintă totuşi, în întreaga cuprindere spirituală şi în interpretarea fiinţei, mereu o singură modalitate de modelare. Ea este o configurare (Gestaltung) a multiplului, orientată de un principiu specific, dar în acelaşi timp în sine clar şi riguros delimitat"[3].

Cu aceasta se ajunge la un nou nivel de generalizare şi specificare: „Fiecare funcţie spirituală veritabilă are o trăsătură comună cu însăşi cunoaşterea: anume faptul că în ea sălăşluieşte o forţă originar-formativă, nu pur şi simplu reproductivă. Ea nu exprimă doar pasiv ceva ce există, ci cuprinde în sine şi esenţa autonomă a spiritului, prin care simpla existenţă a fenomenului primeşte o «semnificaţie» determinantă, un conţinut ideal propriu. Aceasta valorează pentru artă, ca şi pentru cunoaştere; pentru mit, ca şi pentru religie. Toate acestea dăinuiesc în lumi ale imaginii specifice, producătoare a ceva nou, după un principiu de sine stătător"[4].

În felul acesta, fiecare dintre aceste lumi prezintă „configuraţii simbolice" proprii, care, „chiar dacă nu se aseamănă cu simbolurile intelectuale, le sunt totuşi asemănătoare prin originea lor spirituală. Nici una dintre aceste configuraţii nu se reduce la alta şi nu poate fi dedusă din altele, căci fiecare dintre ele desemnează o modalitate determinată de interpretare spirituală ..."[5].

În alţi termeni, „principiul fundamental al gândirii critice, anume principiul «primatului» funcţiei faţă de obiect, capătă, în fiecare

---

[3] Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, I, 4. Aufl., Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1964, p. 8.
[4] *Ibidem*, p. 9.
[5] *Ibidem*.

domeniu particular, o nouă formă (Gestalt) şi cere o fundamentare de sine stătătoare. „Alături de funcţia cunoaşterii pure este valabilă funcţia gândirii lingvistice, funcţia gândirii mitico-religioase şi funcţia intuiţiei artistice, în aşa fel structurate, încât devine prin aceasta evident cum în ele se împlineşte o configuraţie cu totul delimitată nu atât *a lumii*, cât mai ales *asupra lumii*, într-un context obiectiv al sensului şi al unei intuiţii obiective de ansamblu"[6].

2. Preludiul teoretico-metodologic de mai sus înlesneşte, credem, înţelegerea specificului şi rolului *formei* în toate domeniile „obiectivării" în formele culturii şi, totodată, funcţia de simbolizare în aceste forme, concepute ca „forme simbolice". De aici şi nevoia unei clarificări asupra *simbolului* ca atare, ca tip (mai exact, funcţie) de semn.

Conceptul de *simbol* constituie, într-un fel, o „cheie" spre înţelegerea lumii formelor culturii. Ca *semn* (şi tip de semn), *simbolul* nu se poate înţelege ca o copie a ceva dat. Căci „*semnul* nu este un simplu înveliş accidental al gândului, ci organul necesar şi esenţial al acestuia. El (semnul) nu serveşte numai scopului comunicării unui conţinut dat, ci este un instrument cu ajutorul căruia el se configurează şi îşi capătă deplina determinare. Astfel actul determinării concepute a unui conţinut merge mână în mână cu actul fixării lui într-un semn caracteristic. Ca urmare, orice gândire cu adevărat riguroasă şi corectă îşi află reazemul în *simbolică* şi semiotică ..."[7].

Într-o terminologie azi cvasiunanim acceptată, *relaţia de semne* (funcţia de semne, „semiosis") este una triadică ireductibilă, constând în aceea „că *un semn* (I) indică (desemnează) pentru *un interpret* (II) *ceva* (III)"; „semnul stă astfel pentru ceva, pentru *obiectul* său, dar nu în toate privinţele, ci cu referinţă la un fel de idee, pe care am numit-o uneori *bază* (justificare) a simbolului"[8]. După relaţia cu obiectul, semnul poate fi: iconic, index, simbol. „Iconic"-ul este „un semn care se atribuie obiectului pe care îl denotă numai în virtutea caracterelor sale proprii, pe care le posedă întocmai, chiar dacă un astfel de obiect există sau nu realmente"; aceasta spre deosebire de *index* (care „şi-ar pierde caracterul

---

[6] *Ibidem*, p. 11.
[7] *Ibidem*, p. 18.
[8] Ch. S. Peirce, *Logic as Semiotics: The Theory of Signs*, în: *Philosophical Writings of Peirce*, selected by Justus Buchler, New York, 1952, p. 99, 101, 104).

de semn dacă obiectul ar fi îndepărtat") şi de *symbol* (care „şi-ar pierde caracterul de semn dacă nu ar exista un interpret")"[9].

Simbolul este, în această accepție, „un semn care se referă la obiectul pe care îl denotă în virtutea unei legi -- de obicei, o asociere de idei generale, ceea ce face ca simbolul să fie interpretat ca referindu-se la acel obiect. Simbolul este el însuşi un tip general sau o lege ... se manifestă printr-o replică. Dar nu numai simbolul este general, ci şi obiectul la care se referă este de natură generală. Trebuie să avem, de aceea, cazuri existente pentru ceea ce denotă simbolul, deşi prin «existent» trebuie să înțelegem aci un existent în universal imaginat posibil la care se referă simbolul"[10]. Această situație face ca simbolul să implice „un fel de *index*, deşi de un tip special", ceea ce nu afectează „caracterul de semnificant al simbolului"[11].

3. Asocierea majoră a „caracterului de semnificant" trimite la o sferă mai largă a discuției despre simbol, în funcție, bineînțeles, de tipurile de limbaj în care îşi află locul în modalități determinate de specificul domeniilor: ştiință, mit, artă ş.a. Aşa cum scria Cassirer, „*semnele simbolice*, care ne întâmpină în limbă, mit, în artă, nu «sunt» mai întâi, pentru a dobândi apoi, dincolo de existent încă o semnificație, ci întreaga ființă în ele izvorăşte abia din semnificație. Conținutul lor (al simbolurilor) se deschide, pur şi complet în funcția semnificării"[12].

Este clar de aici că simbolul nu este o repetare a unui conținut singular al semnelor „în desfăşurarea configurației complete şi în configurarea pe care aceste semne o cunosc în multitudinea domeniilor specifice ale culturii"[13]. Se poate afirma „că valoarea lor rezultă nu atât în ceea ce reține din conținutul concret sensibil particular şi din existența nemediată a acestuia, ci în ceea ce reprimă şi lasă la o parte din această stare nemediată"[14].

S-a observat, pe bună dreptate, că originalitatea lui Cassirer stă în faptul că ne previne împotriva confuziei posibile între «simbol» şi «copie». Căci nici unul dintre simbolurile de care se ocupă nu vine să

---

[9] *Ibidem*, p. 102, 104.
[10] *Ibidem*, p. 104.
[11] *Ibidem*.
[12] E. Cassirer, *Op. cit.*, p. 42.
[13] *Ibidem*, p. 41.
[14] *Ibidem*, p. 44.

înlocuiască un conținut mintal gata constituit, în același fel în care o copie reproduce un model. Care ar fi sensul și uitilitatea acestei reduplicări?"[15].

Cassirer, (poate cel mai bun cunoscător al „formelor simbolice") le-a prezentat „ca moduri spontane de organizare a experiențelor conștiinței. Ideea simbolului ca *semn* al unui conținut preexistent a fost supusă de Cassirer unei aspre critici": „semnul simbolic nu este decât unul și același lucru cu acțiunea prin care se obține semnificația realității. Experiențele noastre spirituale se organizează în chip firesc în simboluri de felurite categorii ale artei, pe lângă acelea ale limbii, miturilor și alte cunoștințe teoretice"[16].

Înțelegerea corectă rămâne aceasta: după cum simbolurile cunoștinței teoretice nu sunt simple copii ale unui înțeles preexistent, simbolurile mitologice și artistice nu pot avea nici ele acest caracter. Semnificația acestora din urmă se formează, astfel, o dată cu întocmirea simbolului și nu poate fi extrasă și izolată din el.

4. Revenind la idea formelor culturii ca „forme simbolice", precizăm aci că E. Cassirer are o concepție clară despre *simbol*: un concept „rodnic" și „multilateral", cu „semnificație generală", a cărui forță de semnificație se poate constata în configurarea principalelor *forme* ale culturii[17]. *Simbolul* are o întreită funcție: „de exprimare" (Ausdruck), „de reprezentare" (Darstellung) și „de semnificație" (Bedeutung)"[18].

Mai mult, în reconstrucția unei antropologii filosofice *simbolul* devine „o cheie pentru înțelegerea omului"[19]. „Lumea simbolurilor" devine „obiect al științelor despre om", ceea ce necesită un alt program al cercetării: a cunoaște înseamnă „a înțelege și a interpreta simboluri"[20].

Trece astfel în prim plan rolul limbajului și al determinărilor specificității formelor culturii prin prezența funcției-simbol, în care „o

---

[15] T. Vianu, *Postume*, București, EPLU, 1966, p. 118.

[16] T. Vianu, *Alegorie și simbol*, în: *Opere*, 4, București, Ed. Minerva, 1975, p. 190.

[17] E. Cassirer, *Das Symbolproblem und seine Stellung in System der Philosophie*, în „Zeitschrift für Asthetik und allgemeine Kunstwissenschaft", XXI, H2, 1927, p. 295.

[18] *Ibidem*, p. 303, 308.

[19] E. Cassirer, *Was ist der Mensch ? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*, Stuttgart, 1960, p. 37-40.

[20] *Ibidem*, p. 247.

limbă ca întreg", „un mit ca întreg", o „artă ca întreg" poartă în sine „caracterul general al configurării simbolice". Este de reținut însă că „formă simbolică" este „orice energie a *spiritului*, prin intermediul căreia un conținut de semnificație spirituală se leagă de un plan sensorial concret"[21]. Succesiunea expresie – reprezentare – semnificație are pentru Cassirer „înțelesul unei desprinderi crescânde de senzorialitate, de formă. Titlul de «simbolic» este rezervat, în sens mai restrâns, ultimei trepte de renunțare la învelișurile senzoriale. Simbolică se numește prin urmare aci *neconcordanța* dintre imagine și sens. Sensul a lăsat imaginea în urmă"[22].

Revenind la ceea ce este specific artei, se poate aprecia (dincolo de unele dificultăți ridicate de concepția lui Cassirer privind raportul dintre imagine și sens, simțuri și spirit) că „formă simbolică" este „un *concept latent estetic*. Prin urmare, conceptul de simbol, inițial la el acasă într-o estetică conținutistă, este aci transferat într-o estetică formală. Simbolul nu mai înseamnă acum revelație voalată a nepătrunsului, a tainicului; el preia pe o vastă arie înțelesul incolor al «semnului». Estetizării și formatizării cunoașterii le corespunde în acest fel teoretizarea artei. Prin aceasta și istoria, cultura și viața umană sunt nivelate estetic"[23].

Pe acest fond rămâne deschisă problema raportului dintre imagine și sens, aparență și semnificație, care diferă de la o „formă simbolică" la o alta. Dincolo de obiecțiile ce se pot aduce accentului pe latura de unitate (și unificare) revelată prin simbol, „formele simbolice" (și teoria lor) ne oferă un excelent exemplu pentru a înțelege *raportul dintre simbol și formă* într-o unitate în care simbolul survine pe linia conținutului (semnificativ), iar forma se prezintă ca formă-simbol (formal, deci) și totodată ca formă ca atare, instanță a unității în diversitate în fiecare „formă simbolică".

---

[21] L. Dittmann, *Stil, simbol, structură. Studii despre categorii de istoria artei*, București, Ed. Meridiane, 1988, p. 150.
[22] *Ibidem*, p. 151.
[23] *Ibidem*, p. 154.

WUNDT: PSIHOLOGIE ŞI FILOSOFIE

1. *Wilhelm Wundt* (1832-1920), personalitate de seamă a ştiinţei şi a filosofiei din a doua jumătate a secolului trecut şi de la începutul secolului nostru, este autorul unei opere[1] impresionante prin profilul ei multilateral şi prin dimensiunile elaborării ei.

---

[1] *Lucrări principale*: *Die Lehre von der Muskelbewegung* (Braunschweig, 1858); *Beiträge zur Theorie des Sinneswahrnehmung* (Leipzig, 1872); *Vorlesungen über die Menschen-und Tierseele* (Leipzig, 1863-64; 7. und. 8. Aufl., 1922); *Lehrbuch der Physiologie des Menschen* (Erlangen, 1865; 4. Aufl., 1878); *Handbuch der medizinischen Physik* (Erlangen, 1867); *Untersuchungen zur Mechanik der Nerwen und Nerwenzentren* (2 Teile, Erlangen, 1871-76); *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (Leipzig, 1874; 5. und 6. Aufl., în 3 vol., 1908, 1910, 1911); *Logik* (Stuttgart, 1880-1883, în 2 vol., 3. 4. und 5. Aufl., în 3 vol., 1919-1924); *Ethik* (Stuttgart, 1886; 3. Aufl., 1903, în 2 vol.; 4. Aufl., 1912, în 3 vol.; 5. Aufl., 1923-24, în 3 vol.); *System der Philosophie* (Leipzig, 1889; 2. Aufl., 1897; 3. Aufl., 1907, în 2 vol.; 4. Aufl., 1919); *Hypnotismus und Suggestion* (Leipzig, 1892; 2. Aufl., 1911); *Grundriss der Psychologie* (Leipzig, 1896; 13. Aufl., 1918; 14. Aufl., 1920; 15. Aufl., 1922); *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte* (Band 1-10, 1910-1920, Leipzig); *Die Zukunft der Kultur* (Leipzig, 1920); *Einleitung in die Philosophie* (Leipzig, 1901; 6. Aufl., 1914; 7. Aufl., 1918; 9. Aufl., 1922); *Probleme der Völkerpsychologie* (Leipzig, 1911; 2. Aufl., Stuttgart, 1921); *Elemente der Völkerpsychologie* (Leipzig, 1. und 2. Aufl., 1912); *Kleine Schriften* (Leipzig, 1910-11, 2 vol.); *Einführung in die Psychologie* (Leipzig, 1911; 3. Aufl., 1913); *Die Psychologie im Kampf ums Dasein* (Leipzig, 1913); *Reden und Aufsätze* (Leipzig, 1913; 2. Aufl., 1914); *Sinnliche und übersinnliche Welt* (Leipzig, 1914); *Über den wahrhaften Krieg* (Leipzig, 1914); *Die Nationen und ihre Philosophie* (Leipzig, 1915); *Leibniz* (Leipzig, 1917); *Erlebtes und Erkanntes. Autobiographie* (Stuttgart, 1920); *Die Weltkatastrophe und die deutsche Philosophie* (1920); *Philosophische Studien* (hrsg. 20 volume, Leipzig, 1883-1902); *Psychologische Studien* (hrsg., 7 vol., Leipzig, 1905-1917).

Asupra lui Wundt: R. Eisler, *Wundts Philosophie und Psychologie* (Leipzig, 1902); Anna Lifschitz, *Wundts Lehre vom Willen* (Diss., Berlin, 1910); G. L. Laforet, *Wundts Stellung zum Ichproblem* (Diss., Berlin, 1911); W. Neff: *Wundts Stellung zur Erkenntnistheorie Kants* (Berlin, 1913); *Die Philosophie W. Wunds* (Leipzig, 1923); Lisa Friederich-Bausch, *Wundts psychologische Grundlegung der Geisteswissenschaften* (Diss., Freiburg, 1913); Xenja Bernstein, *Die Kunst nach W. Wundts* (Diss., Erlangen, 1914); G. Pelka, *W. Wundts Aktualitätstheorie* (Diss., Erlangen, 1915); W. Resch, *Zur Psychologie des Williens bei W. Wundt* (Diss., Kiel, 1917); A. Heussner, *Einführung in W. Wundts Philosophie und Psychologie* (Göttingen, 1920); G. Kornis, *W. Wundt* (Budapest, 1921); H. Volkett, *Die Völkerpsychologie in Wundts Entwicklungsgang* (Erfurt, 1922); Felix Krueger, *W. Wundt* (Erfurt, 1922); H. Hanhart, *Kriterien und Normen der Wahrheit und Gewissheit nach W. Wundt* (Diss., Breslau, 1924); P. Petersen, *W. Wundt und seine Zeit* (Stuttgart, 1925); K. L. Gross, *Die Arbeitsmethode der Religionsphilosophie*

Celebrul psiholog de la Leipzig, întemeietorul recunoscut al psihologiei experimentale, a fost totodată unul dintre cei mai mari gânditori de la răscrucea ultimelor două veacuri: logician, etician, istoric al culturii şi, mai presus de toate, autor al unui amplu sistem de filosofie, el a încercat să aclimatizeze spiritul metafizic al filosofiei clasice germane la rigorile noului stadiu al ştiinţei şi al cercetării. Rămânând în esenţă în limitele a ceea ce s-a numit idealismul neoromantic german (care încerca o reconstrucţie metafizică pe baze inductive), savantul Wundt, a cărui năzuinţă spre universalism aminteşte de Leibniz, Kant, Hegel sau chiar de marile personalităţi renascentiste, a fost receptiv la spiritul scientist şi la poziţiile realiste cerute de ştiinţa vremii.

Ocupându-se de problemele fiziologiei, în special ale sistemului nervos, Wundt l-a urmat pe Fechner, desfăşurând o vastă activitate în vederea introducerii metodei experimentale şi, în primul rând, a metodei matematice cantitative de studierea fenomenelor psihice. Wundt rămâne un mare psiholog, un gânditor de mâna întâi, mai ales în logică, etică şi psihologia socială; el a argumentat pe larg ideea primatului socialului asupra individualului şi a întreprins studii amănunţite asupra istoriei unor forme de bază ale culturii.

Pe ansamblu, poziţia filosofică a lui Wundt este voluntaristă, cu unele elemente de criticism (cunoaşterea ca o construcţie) şi de „realism spiritualist" (lumea ca un complex teleologic de esenţe spirituale). Wundt este însă „cel mai tipic *filosof ştiinţific* al vremurilor noastre ... Contactul cu ştiinţa pozitivă, pozitivă nu numai teoretic vorbind, ci şi

---

(Diss., Göttingen, 1925); *W. Wundts Werk, ein Verzeichnis seiner sämtlichen Schriften*, hrsg. von Eleonore Wundt (München, 1927); Jos. Steinmetz, *Das Substanproblem bei W. Wundt* (Diss., Bonn, 1931); Sales Hess, *Das religiose Bedürfnis* (Diss., Freiburg, Schweiz, 1935); Heinr. Teut, *Volkgemeinschaft und Bildung bei W. Wundt* (Diss., Hamburg, 1940); W. Meischner, *W. Wundt* (1979); A. Arnold, *W. Wundt* (1980).

Născut la 16 august 1932, la Neckerau (lângă Mannheim), Wundt a studiat medicina, începând cu 1851, la Heidelberg, Tübingen şi Berlin. În 1857, el s-a „abilitat" pentru fiziologie la Universitatea din Heidelberg. Studiile sale de fiziologie l-au condus la psihologie, apoi la filosofie. A funcţionat ca profesor de filosofie la Universitatea din Leipzig între 1875-1920. În 1870 a înfiinţat primul institut de psihologie experimentală, la Leipzig, în cadrul căruia s-au format multe generaţii de psihologi; aici şi-a făcut studiile şi C. Rădulescu-Motru; Wundt a influenţat mari personalităţi ştiinţifice, ca Meumann, Külpe, Krüger, Deuchler etc.

practic ... a marcat de timpuriu caracterul ştiinţific al formaţiei sale ... el a studiat întâi medicina, şi ... de la fiziologie a ajuns la psihologie, apoi la toate ştiinţele spiritului – logică, etică, sociologie – şi pe urmă la filosofie, la metafizică"[2].

Numai urmărirea gândirii teoretice a lui Wundt permite o apreciere obiectivă a acestui colos, care este opera sa. „Nici un filosof actual – preciza H. Höffding (la începutul veacului XX) – nu-l depăşeşte în cunoştinţe de orice fel, nici unul nu prezintă în cel mai înalt grad facultatea de a integra cunoaşterea sa multiplă în puncte de vedere generale ... el se situează amplu şi solid pe terenul realităţii şi nu se hazardează aşa departe ca Lotze în metafizică"[3].

2. Pentru a înţelege sistemul filosofic al lui Wundt, este necesar, să pornim de la psihologul Wundt. De fapt, cea mai mare realizare a deceniilor al şaselea şi al şaptelea ale secolului trecut o constituie fundamentarea psihologiei ca ştiinţă de-sine-stătătoare; în acest proces, capătă o nouă tratare şi alte probleme ştiinţifice şi filosofice, producându-se ruptura cu maniera clasică a sistemelor speculative; în această acţiune, alături de Herbart, Lotze, Fechner şi Spencer, Wundt este „cel mai mare. De aceea, contribuţia sa ca psiholog este valoroasă şi trebuie înţeleasă în mod istoric, în felul ei propriu şi preţuită după semnificaţia ei pentru sistemul filosofic"[4].

Până la Wundt, psihologia ocupa o poziţie intermediară, fiind socotită pe jumătate filosofie, pe jumătate ştiinţă a naturii. „După ce G. Th. Fechner cu psihofizica sa transpusese metoda experimentală în psihologie, Wundt a fost cel care a construit în stil mare psihologia experimentală ca ştiinţă. Însă, în orice caz, pentru el psihologia are o poziţie centrală în filosofie"[5]. Cu Wundt, „cercetarea experimentală, care la Fechner explora un singur fenomen, acel al senzaţiei, s-a întins şi asupra celorlalte procese sufleteşti, mergând mână în mână cu experimentarea fiziologică. Wundt utilizează datele fiziologiei pentru a studia procesele fizice care corespund unor anume fenomene sufleteşti şi în acelaşi timp încearcă să aplice în cercetarea faptelor elementare de

---

[2] I. Nisipeanu, *Wilhelm Wundt*, în *Istoria filosofiei moderne*, vol. III, Bucureşti, Societatea Română de Filosofie, 1938, p. 290-291.

[3] H. Höffding, *Philosophes contemporains*, 3e éd., F. Alcan, Paris, 1924, p. 5.

[4] P. Petersen, *Wilhelm Wundt und seine Zeit*, Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart, 1925, p. 29.

[5] W. Moog, *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrderts, F. Enke*, Stuttgart, 1922, p. 110.

conştiinţă, metodele fiziologice. Psihologia sa experimentală devine o psihologie fiziologică"[6].

Ilustrul psiholog de la Leipzig a combătut totodată intelectualismul herbartian şi asociaţionismul mecanicist, punând în evidenţă ideea că viaţa psihică este în esenţă activitate, cu o funcţie centrală – *voinţa* – şi care ajunge la „sinteze creatoare", în care elementele ca atare nu se mai recunosc, absorbindu-se în produse cu totul noi. Introducerea experimentului în studiul fenomenelor psihice, chiar folosirea metodelor matematice în direcţia psihometriei, a făcut posibilă „desprinderea psihologiei de filosofie şi constituirea ei ca ştiinţă autonomă"[7].

Este adevărat însă că activitatea de laborator a lui Wundt era încă îngreuiată de procedee introspective; totuşi, experimentarea nu mai este privită ca posibilă, ea a devenit o realitate. Marele său merit rămâne însă „fundamentarea unei psihologii fiziologice sau, cum s-a spus mai târziu, într-o manieră mai clară, a unei psihologii experimentale"[8].

Wundt este cel care a eliberat conceptele psihologiei de reziduul metafizic, tratând psihologia ca pe o ştiinţă a naturii; el considera că o ştiinţă este cu atât mai avansată, cu cât gradul ei de explicaţie este mai mare; de aceea, a propus să adăugăm la observaţia internă, experimentarea, şi cu aceasta măsura, care îi este inseparabilă.

„Psihologia, scria Wundt, întrucât ea există ca ştiinţă naturală, se bazează aproape în întregime pe cercetările experimentale şi pe măsură"; psihologia nu este „ştiinţă despre suflet", nici „ştiinţă despre experienţa internă", ci tema ei se află în modalitatea de observare a ştiinţelor fundamentale ale spiritului pentru care psihologia valorează ca fundament[9]. Psihologia întrebuinţează, în primul rând, metoda experimentală, care nu priveşte decât „experienţa nemijlocită în genere" şi nu conţinuturile date, şi care ia în considerare „interacţiunea evenimentelor", procesele şi nu „evenimentele izolate"[10].

---

[6] M. Ralea – C.I. Botez, *Istoria psihologiei*, Bucureşti, Editura Academiei, 1958, p. 478.
[7] P. Fraise, *Psihologia experimentală*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1970, p. 5.
[8] K. Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, Band III, F. Meiner, Leipzig, 1927, p. 211-212.
[9] W. Wundt, *Grundriss der Psychologie*, 15. Auflage, A. Körner, Leipzig, 1922, p. 3.
[10] *Ibidem*, p. 17.

Metodele psihologiei sunt determinate, deci, de obiectul ei, care este: „experienţa generică în structura ei subiectivă nemijlocită"[11]. Ca şi ştiinţele naturii, psihologia foloseşte două metode: metoda experimentală (analiza fenomenelor psihice particulare); observarea creaţiilor spirituale generale, cercetarea fenomenelor psihice principale; pe scurt – scopul ei este de a afla „principiile şi legile generale ale fenomenelor psihice"[12].

La baza psihologiei lui Wundt se află teza despre ireductibilitatea şi unitatea funcţiilor psihice; procesele cognitive, afective şi volitionale sunt inseparabile, simultane şi în interacţiune, păstrându-şi însă independenţa şi originalitatea. Wundt respinge concepţiile substanţialiste despre o entitate metafizică transcendentă fenomenelor psihice şi care le-ar genera pe acestea.

El susţine o *concepţie actualistă*, după care *sufletul* nu derivă din nici o substanţă (materială sau spirituală), ci este *totalitatea* experienţei interne: *procesele psihice sunt trăite actual* şi se află într-un dinamism perpetuu, care duce mereu la alte sinteze. O „cauzalitate actuală" domină, după Wundt, întreaga viaţă psihică[13]. „În procesele actuale mai înalte, în mişcările afective şi în impulsurile volitive legate de ele ne întâmpină în cele mai înalte grade această regulă care domină întreaga noastră viaţă spirituală: gândirea noastră leagă în noi concepte, reprezentări date, din judecăţi date se formează altele noi cu conţinut propriu etc. Ceea ce se arată în marea evoluţie psihică a omenirii, aceasta se confirmă şi în mic, la fiecare sinteză psihică în parte. Viaţa spirituală este cârmuită extensiv şi intensiv de o *creştere de valori*; extensiv, întrucât multiplicitatea evoluţiilor psihice se lărgeşte progresiv; intensiv, întrucât valorile formate în aceste evoluţii cresc în grad"[14].

---

[11] *Ibidem*, p. 24.

[12] *Ibidem*, p. 33.

[13] *Ibidem*.

[14] W. Wundt, *System der Philosophie*, 4. Aufl., Erster Band, A. Kröner, Leipzig, 1919, p. 299. Wundt combătea teza după care nu ar exista o „cauzalitate psihică". Pentru el „există o cauzalitate şi în lumea fizică şi în lumea psihică, dar fără să existe o interferenţă între cauzele celor două ordini ... cele două serii de fenomene se dezvoltă paralel, fiecare depinzând de propriile lui cauze. Este doctrina *paralelismului psihofizic* propovăduită de Wundt". (M. Barbado, *Introduction à la psychologie expérimentale*, Paris, 1931, p. 289-290).

Este ideea *sintezei creatoare* în viața conștiinței și în viața psihică în genere, idee care domină psihologia lui Wundt, având la bază o înțelegere a deosebirii calitative între baza fiziologică și faptul psihic ca atare. Prin *sinteza creatoare* se explică și *teoria apercepției*, considerată ca piesa esențială a contribuției lui Wundt în psihologie. Această teorie este totodată un răspuns la concepția asociaționistă și o bază a voluntarismului în concepția despre viața psihică.

Apercepția este în esență funcția psihică ce ridică un conținut de conștiință până la claritatea deplină, un rol important jucându-l aci atenția ca formă activă a voinței. Prin apercepție se explică direcționarea asociațiilor psihice și producerea funcțiilor intelectuale superioare. Prin aceasta însă *voința* devine funcția centrală a vieții psihice. Wundt însuși scrie: „nici o gândire fără conținut de reprezentare, nici un conținut de reprezentare fără impulsul sentimentului, nici un impuls al sentimentului fără orientarea voinței"; ca urmare, voința „poate să valoreze ca un fapt psihic general"[15].

Wundt consideră astfel că actul impulsiv este baza tuturor proceselor psihice. „În impuls, – scrie el – ca un proces fundamental pe care-l întâlnim pe toate treptele, sunt cuprinse tocmai toate elementele, care se regăsesc în procesele de conștiință mai înalte și care izvorăsc din legătura și diferențierea impulsurilor"[16].

De fapt, încă în epoca lui Wundt, se recunoștea că el „este întemeietorul adevărat al *psihologiei experimentale*, așa cum el este de asemenea primul care, cu deplină conștiință și în mod consecvent, a echivalat psihologia cu o știință a naturii, a făcut-o știință de-sine-stătătoare"[17]. „Pe terenul principal al psihologiei individuale, Wundt a transpus însă primul experimentul, a perfecționat, cu ajutorul elevilor săi, o sumă de metode experimentale și a eliberat psihologia de prejudecățile ei atât metafizice, cât și fiziologice"[18].

Așa se justifică și formula lui Wirth „zurück zu Wundt" și teza lui Wundt după care psihologia ar fi „fundamentul comun al tuturor științelor spiritului", după „principiul aprecierii subiective". „Psihologia

---

[15] W. Wundt, *Op. Cit.*, p. 28, 31.
[16] W. Wundt, *System der Philosophie*, Zweiter Band, p. 165.
[17] R. Eisler, *W. Wundts Philosophie und Psychologie*, Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1902, p. 29.
[18] *Ibidem*, p. 30.

experimentală pe de o parte, psihologia popoarelor pe de altă parte, sunt cele două înfăptuiri ale noii psihologii"[19].

3. Întrucât la Wundt psihologia trebuie să fie *pregătire* pentru filosofie, teoria cunoaşterii şi etică, iar modul de înţelegere psihologic străbate disciplinele filosofice şi pune în pericol maniera lor logică proprie, Wundt devine reprezentantul psihologismului. El transformă, de fapt, psihologia şi metodele ei într-un fel de panaceu, adoptă maniera psihologistă ca modalitate generală filosofică.

Este tocmai temelia elaborării sistemului său de „metafizică inductivă" şi a concepţiei despre sistemul ştiinţelor şi „sistemul filosofiei ştiinţifice" şi raporturile dintre ele.

„La întrebarea, ce este filosofia, – scrie Wundt – cu greu se poate găsi un răspuns universal-valabil din cuprinsul a ceea ce s-a numit filosofie în diferite timpuri şi în diferite sisteme ... Oricât de multiform şi contradictoriu ar fi însă tabloul pe care ni-l oferă conţinutul filosofiei după condiţiile dezvoltării ei istorice, pe atât de concordant apare totuşi *scopul* pe care filosofia l-a năzuit, când în mod expres, când tacit. El constă pretutindeni în *strângerea cunoştinţelor noastre particulare într-o concepţie despre lume şi viaţă care să satisfacă exigenţele intelectului şi nevoile inimii*"...[20] „Negreşit că nu numai filosofia singură caută să atingă acest scop, şi el nu este, de aceea, suficient pentru determinarea conceptului ei. Există alte două mari domenii de activităţi spirituale omeneşti, care se unesc total sau parţial cu ea în aceeaşi năzuinţă. Unul este *religia*, care precedă filosofia ca o concepţie despre lume mai mult sau mai puţin închegată. Celălalt este alcătuit din *domeniile cunoştinţelor particulare*, care s-au ramificat din filosofie în forme de ştiinţe particulare, şi, în decursul timpului, au dobândit alături de ea o tot mai mare independenţă. În aceste două domenii ale vieţii spirituale filosofia ocupă o poziţie în multe privinţe nesigură, când aliată cu ele, când atacându-se reciproc"[21].

Aşa cum s-a observat, Wundt nu concepe filosofia ca fundament al ştiinţelor pozitive speciale, adică respinge atitudinea aprioristă în

---

[19] Edmund König, *W. Wundt. Seine Philosophie und Psychologie*, Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart, 1901, p. 150.

[20] W. Wundt, *System der Philosophie*, I, p. 1.

[21] *Ibidem*, p. 2.

construcția științelor. Cu totul invers, filosofia, după el, „trebuie să pornească de la datele științelor pozitive, și să țină permanent contact cu ele ... Problemele filosofiei sunt pregătite de științele speciale, și ea trebuie să ducă mai departe lucrarea acestora ... să examineze toate problemele științelor speciale *la lumina problemelor generale privind cunoștința umană* și în scopul de a construi o *metafizică*"[22]. Wundt se ferește de alunecarea în pozitivism și totodată caută să evite scopurile pur intelectualiste ale concepțiilor speculative moderne, accentuând, în manieră romantică, latura afectivă a funcționalității filosofiei.

Mai întâi, Wundt deosebește filosofia de religie. Analizând în mod istoric raporturile între cele două forme ale culturii, autorul constată că în religie „interesul afectiv" domină pe cel rațional, fără să renunțe la acesta din urmă. „Religia – preciza Wundt – nu vrea să ajungă numai la un scop ultim al lumii, care să dea o valoare durabilă vieții umane; ea mai caută să făurească și un tablou exterior despre lume, care să facă inteligibilă legătura fenomenelor naturale. De aceea, orice religie se împletește la început cu o mitologie a naturii... Filosofia se ridică în momentul în care începe să se deosebească *interesul teoretic de cel practic*, cel intelectual de cel religios. Odată cu lupta împotriva religiilor populare începe dar filosofia"[23].

Autorul sesizează astfel complexitatea culturilor primitive și prezintă filosofia ca pe un moment de diferențiere a „interesului teoretic", care era, la început, amestecat cu cel „practic", adică afectiv. Mai mult, Wundt constată că „interesul" afectiv s-a păstrat în multe sisteme filosofice. Wundt descrie aci unele condiții reale ale nașterii și autonomizării discursului filosofic și, ceea ce e pozitiv, sesizează opoziția față de metafizica constitutivă religiilor primitive și constitutivă religiei în genere. Căci este evident că orice religie are la bază o anume *Weltanschauung*.

Wundt concepe spiritul uman ca unitar; el crede că nevoia concepției raționale și cea a credinței au izvorât deodată din spiritul uman. Ca urmare: concluzia că filosofia „trebuie să facă loc gândirii religioase și acțiunii în universalitatea exteriorizărilor umane"[24].

---

[22] I. Nisipeanu, *Op. Cit.*, p. 291.
[23] W. Wundt, *System der Philosophie*, I, p. 2.
[24] *Ibidem*, p. 3.

Mult mai interesantă este înțelegerea de către Wundt a raporturilor dintre filosofie și științe, de fapt, dintre sistemul științelor și „sistemul filosofiei științifice": El explică pe larg cum s-au născut științele speciale din nevoia de *explicare naturală* a fenomenelor, precizând că, pornind de la separarea „interesului teoretic" de cel „practic", etico-religios, a avut loc o diferențiere și o specializare a interesului teoretic.

Wundt sesizează că fenomenul separării științelor e modern și este legat mai întâi de „renașterea unei gândiri independente, deci în eliberarea filosofiei de dominația teologiei" și, în al doilea rând, de „independența pe care din partea lor și-o cuceresc domeniile științifice particulare față de filosofie și, în legătură cu aceasta, de divizarea progresândă a muncii științifice"[25].

Cu toată această separație – crede Wundt – filosofia este mereu necesară. Aceasta întrucât „fiecare știință urmărește unitatea în contextul cunoașterii. Nici un rezultat nu valorează ca garantat atâta vreme cât el nu este adus în concordanță, nu numai la domeniul special de fapte, la care se raportează, ci și cu rezultatele dobândite din alte părți. Această exigență după un context lipsit de contradicție nu se oprește în mod natural în fața granițelor domeniului de muncă particular: și rezultatele diferitelor domenii și concepțiile generale, dominante în ele, trebuie, în ultimă instanță să nu se contrazică între ele"[26].

„Nici o disciplină specială nu se lasă separată cu totul de sistemul total al cunoașterii omenești și problemele fundamentale ale acesteia din urmă intră până la sfârșit în toate domeniile, fiind sau independente de rezultatele obținute în aceste domenii, sau valorificând în ele influența pe care o exercită principiile mai generale asupra celor mai speciale"[27].

Există – precizează Wundt – probleme „care se află în afară de domeniile particulare, care trebuie să revină unei științe mai generale, având ca obiect propriu al ei legile cunoașterii omenești și problemele

---

[25] W. Wundt, *Einleitung in die Philosophie*, 8. Aufl., A. Kröner, Stuttgart, 1920, p. 12-13.
[26] *Ibidem*, p. 16.
[27] *Ibidem*, p. 17.

cele mai generale ale cunoştinţei, ce stau în legătură cu aceste legi"[28]. Cu aceasta Wundt ajunge la „o determinare conceptuală a filosofiei" faţă de totalitatea ştiinţelor. *„Filosofia* – scrie el – *este ştiinţa universală care are să unească într-un sistem lipsit de contradicţii cunoştinţele mijlocite de către ştiinţele particulare şi să reducă metodele generale folosite de ştiinţă şi presupoziţiile cunoaşterii la principiile lor"*[29].

Bazându-se pe rezultatele ştiinţelor particulare, filosofia este, după Wundt, ea însăşi ştiinţifică. Filosofia „nu este fundamentul ştiinţelor particulare, ci ea le are pe acestea drept fundament"; „întrucât filosofia în sensul acestei teme trebuie să năzuiască să ducă mai departe şi să desăvârşească munca ştiinţelor particulare, este ea însăşi filosofie ştiinţifică"[30].

Pe aceste temeiuri, Wundt trece la o *clasificare* a ştiinţelor şi a filosofiei ştiinţifice, elaborând prin comparaţie două sisteme diferite: *sistemul ştiinţelor* şi *sistemul filosofiei.*

Wundt consideră că „clasificarea ştiinţelor este o temă autentic filosofică", şi ia în considerare „cele trei domenii ale ştiinţelor particulare", anume: matematica, ştiinţele naturii şi ştiinţele spiritului[31]. „Ştiinţelor formale sau matematice" li se opun „ştiinţele reale", care studiază obiectele experienţei după formă şi conţinut, şi se împart în: ştiinţele naturii şi ştiinţele spiritului.

În „ştiinţele naturii" sunt cuprinse: ştiinţe care cercetează *procesele* naturii (dinamica generală, fizica, chimia); ştiinţe care cercetează *obiectele* naturii (astronomia, geografia, istoria naturală). „Ştiinţele spiritului" se ramifică în: ştiinţele proceselor psihice (*psihologia* şi domeniile ei aplicate: psihologia animală, psihologia copilului, psihologia popoarelor; *psihologia este baza tuturor ştiinţelor spiritului*); ştiinţele produselor spiritului prin procesele sale (*filologia, ca ştiinţă generală a produselor spiritului*; economia; politica; dreptul; teoria religiei; teoria artei; metodologia specială a ştiinţelor)[32].

Între „ştiinţele proceselor psihice" şi „ştiinţele produselor spiritului" se află *antropologia şi etnologia,* care studiază raporturile vieţii

---

[28] *Ibidem,* p. 18.
[29] *Ibidem.*
[30] W. Wundt, *System,* I. p. 9, 10.
[31] W. Wundt, *Einleitung,* p. 38, 58; *System* I, p. 11-12.
[32] W. Wundt, *System* I, p. 20.

spirituale cu procesele psihice. Wundt mai vorbeşte şi de *o a treia clasă* a ştiinţelor spiritului: cele care cercetează *geneza produselor spiritului*, fiind ştiinţe istorice generale şi speciale (biografia şi istoriile diferitelor domenii). Autorul nu cuprinde în clasificare: *pedagogia* (e aplicaţie a psihologiei şi a moralei filosofice); *teologia* (e parte a ştiinţei generale a religiilor şi e cercetată cu ajutorul filologiei, istoriei şi psihologiei).

„Filosofia ştiinţifică" se împarte, în primul rând, după raporturile obiectelor ştiinţelor. În acest sens ea cuprinde: *ştiinţa cunoaşterii* (studiază geneza conţinutului ştiinţei); *ştiinţa principiilor* (studiază ştiinţa devenită, legătura sistematică a principiilor sale)[33].

„Ştiinţa cunoştinţei" se divide în: *formală* (logica) şi *reală* (istoria cunoştinţei şi teoria cunoştinţei). Teoria cunoaşterii are două ramuri: generală (limitele şi principiile cunoaşterii) şi ştiinţa metodelor; împreună cu logica formală, teoria cunoaşterii alcătuieşte *logica în sens larg*, ca cercetare a genezei noţiunilor ştiinţifice pe baza legilor generale ale gândirii[34].

„Ştiinţa principiilor" sau „metafizica" se ocupă cu studiul datelor generale ale ştiinţelor speciale în legătura lor sistematică şi cu sinteza lor într-un sistem necontradictoriu. Ea se împarte în: filosofia generală a naturii (cosmologia şi biologia ca „ramuri filosofice"); filosofia specială a matematicii, a ştiinţelor şi a ştiinţelor spiritului. Wundt caută şi ştiinţe de graniţă ca: filosofia biologiei (care face trecerea la filosofia ştiinţelor spiritului); psihologia filosofică (care permite trecerea la etică, estetică, filosofia religiei). Prin sintetizarea acestora din unghiul de vedere al evoluţiei, *filosofia istoriei* „caută în sfârşit să dobândească o intuiţie istorică totală a vieţii spirituale a omenirii, pe care să o pună în legătură cu concepţia generală despre lume, întemeiată prin celelalte mijloace ajutătoare ale filosofiei"[35].

Desigur, această clasificare complicată, şi care oglindeşte un anumit moment istoric din istoria diferenţierii ştiinţelor şi în genere a formelor culturii, interesează, în primul rând, prin încercarea de abordare sistematică a ştiinţelor şi a disciplinelor filosofice, probleme actuale ale dezbaterilor teoretice. Wundt reuşeşte să privească ştiinţele

---

[33] *Ibidem*, p. 22.
[34] *Ibidem*, p. 23.
[35] *Ibidem*, p. 24.

şi filosofia ca două sisteme de cercetat. În spirit ştiinţific, Wundt a înţeles că orice clasificare rămâne deschisă şi că în structurarea ei dimensiunea obiectului joacă un rol de seamă.

4. Toate acestea vor deveni clare însă prin urmărirea pe scurt a punctului de vedere al lui Wundt în: logică şi teoria cunoaşterii; metafizică; etică; filosofia istoriei şi a culturii. La baza înţelegerii acestor domenii se află psihologia în dublu sens: psihologia individuală şi „psihologia popoarelor". Cu alte cuvinte, după cum am discutat condiţiile formale ale „sistemului filosofiei", urmează să reţinem atenţia asupra câtorva aspecte de conţinut ale acestui sistem.

În contextul complexei sale pregătiri teoretico-ştiinţifice, Wundt încearcă o reconstrucţie a filosofiei pe bazele mai noi ale dezvoltării ştiinţelor exacte, căutând să evite atât maniera speculativă a perioadei marilor sisteme, cât şi mărginirea pozitivistă, caracterizată prin respingerea unei perspective teoretice. „Wundt – scrie Messer – susţine cu toată tăria caracterul ştiinţific al filosofării. De aceea, după el, trebuie mai întâi pregătit terenul pentru o fundamentare logico-gnoseologică a concepţiei despre lume, adică a metafizicii. Ca sens al cunoaşterii, în ştiinţa naturii şi în cea socială, el consideră cuprinderea tot mai completă de către subiectul cunoscător (şi cunoaşterea lui) a lumii reale, existentă independent. Punctul său de vedere teoretico-gnoseologic poate să fie astfel desemnat ca «realism critic»"[36].

Concepţia sa aparţine acelor „metafizici" pentru care „esenţa lumii trebuie desemnată după esenţa eului", adică a vieţii psihice, care este însă în esenţă (ca şi la Schopenhauer) voinţă; „astfel el susţine o metafizică voluntaristă, care este totodată monistă"[37]. Aceasta întrucât Wundt crede că ar putea depăşi dualismul psiho-fizic, dată fiind noua sa viziune dinamistă, actualistă (opusă substanţialismului şi asociaţionismului) despre psihic.

Modalităţile psihologice sunt, totuşi, dominante în filosofia lui Wundt; fără ca psihologia să fie considerată în *mod expres* „ştiinţa filosofică fundamentală", ea străbate, cu metodele şi problemele ei, toate domeniile filosofiei. Etica, logica şi metafizica – toate acestea vor fi

---

[36] A. Messer, *Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert*, 8. Aufl., Quelle und Meyer, Leipzig, 1935, p. 82.

[37] *Ibidem*, p. 83.

făcute dependente, în punctele esențiale, de modul psihologic de a pune problemele. Wundt este prin aceasta în fapt adeptul unui psihologism, desigur, exagerat prin universalismul lui.

Pe la începutul secolului nostru – observa T. Vianu – „totul se psihologizează, psihologia devenind psihologism"; „întregul câmp al cercetărilor psihologice era dominat de marea personalitate a lui Wundt, care făcea să profite lucrările sale de noile câștiguri ale fiziologiei moderne şi de metodele experimentale introduse de către Fechner ... Prin Wundt, psihologia devine voluntarism"[38]. Wundt, care poate fi privit ca „un Arisiotel modern sau ca un Leibniz"[39], se desparte de tradițiile metafizicii speculative, dar nu şi de idealismul funciar acesteia.

Logica lui Wundt este în esență o extindere a psihologiei sale şi are la bază ideea deosebirii între reprezentări şi apercepția activă, care elaborează corelarea reprezentărilor individuale în reprezentări noi. Aşa cum am văzut mai sus, apercepția este un act psihic *sui generis*, însoțit de un sentiment de tensiune, act ce determină un maximum de claritate în reprezentări. Gândirea logică începe, de fapt, numai atunci când apercepția produce sinteze, care sunt creatoare, adică nu se limitează la simpla însumare a elementelor.

Wundt însuşi mărturisea că „logica are să dea socoteală despre acele legi ale gândirii care sunt active în cunoaşterea ştiințifică ... Prin sus-numita determinare a conceptului ei, îşi ocupă o poziție între psihologie, ca ştiință universală a spiritului, şi întregul celorlalte ştiințe teoretice"[40]. Menirea logicii este, după Wundt, în primul rând metodologică, ea căutând să formuleze „regulile general-valalbile" pentru „metodele gândirii" care se aplică la cunoaşterea ştiințifică; în acest sens, logica este „o ştiință *normativă*, ca şi etica"[41].

Logica este astfel întemeiată psihologic şi devine un îndreptar în reconstrucția teoriei cunoaşterii şi a teoriei ştiinței. „Temele logicii – scrie Wundt – trimit astfel pe de o parte înapoi la cercetarea psihologică,

---

[38] T. Vianu, *Jurnal*, Editura Eminescu, ed. A II-a, Bucureşti, 1970, p. 320.

[39] O. Külpe, *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland*, 6. Aufl., B. G. Teubner, Leipzig-Berlin, 1914, p. 105.

[40] W. Wundt, *Logik. Eine Untersuchungen der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung*, Erster Band: *Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie*, 4. Aufl., F. Enke, Stuttgart, 1919, p. 1.

[41] *Ibidem*.

pe de altă parte conduc la principiile generale ale cunoaşterii şi la modalităţile metodice ale cercetării ştiinţifice ... logica are nevoie de teoria cunoaşterii pentru fundamentarea ei şi de teoria metodei pentru desăvârşirea ei"[42].

Wundt priveşte cu rezervă şi logica formală clasică şi logica hegeliană, deoarece ambele ar veni „în contradicţie cu cerinţele ştiinţei"; „între aceste două orientări unilaterale se află numai acea tratare a logicii care îşi vede temele ei în dezvoltarea fundamentelor şi metodelor cunoaşterii ştiinţifice"[43].

O asemenea logică este numai cea întemeiată psihologic sau, cum spune Wundt, cea care pleacă „de la dezvoltarea psihologică a legilor gândirii"; pe de altă parte, *logica* şi *metafizica* sunt „cele două jumătăţi ale filosofiei teoretice. Logica este însă acea jumătate, care se află în relaţia cea mai strânsă cu ştiinţele particulare"[44].

În concordanţă cu această concepţie despre temeiurile psihologice ale logicii şi despre menirea ei metodologico-gnoseologică şi, într-un sens mai larg, teoretico-filosofică, Wundt elaborează: a) *logica generală* (care studiază: dezvoltarea gândirii; formele gândirii; dezvoltarea cunoaşterii; principiile cunoaşterii); b) *logica ştiinţelor exacte* (teoria generală a metodei; logica matematicii; principiile generale şi metodele cercetării ştiinţifice; domeniile principale ale cercetării naturii – fizica, chimia, biologia); c) *logica ştiinţelor spiritului* (fundamentele generale ale ştiinţelor spiritului; logica diferitelor „ştiinţe ale spiritului" – psihologia, filologia, istoria, sociologia, economia, dreptul; metodele filosofiei).

Pe ansamblu, Wundt studiază mai puţin logica pură şi mai mult logica aplicată ca metodologie a ştiinţelor (matematica, ştiinţele naturii, „ştiinţele spiritului") şi ca metodologie filosofică.

Semnificativă este, în acest din urmă sens, ultima diviziune a volumului III al *Logicii* lui Wundt, diviziune intitulată „metodele filosofiei", care se încheie cu definirea filosofiei ca „teorie a ştiinţei": „Ca teorie a ştiinţei – scrie Wundt – a fost desemnată filosofia încă de către Fichte ... El înţelegea însă prin aceasta o ştiinţă, care să fie fundamentul

---

42 *Ibidem*, p. 2.
43 *Ibidem*, p. 7, 8.
44 *Ibidem*, p. 11.

tuturor celorlalte ... O știință de acest fel este însă un lucru imposibil, deoarece îi lipsește obiectul ... Teorie a științei poate să fie filosofia numai într-un alt sens, anume ca, dimpotrivă, ea să privească drept obiectul propriu al cercetărilor ei metodele și rezultatele științelor particulare"[45]. Este tocmai ideea unei reconstrucții inductive a filosofiei, aplicată la una dintre funcțiile ei, anume la cea metodologică.

Teoria cunoașterii a lui Wundt apare în două expuneri: în *Logica* (vol. I) și în *Sistem de filosofie* (vol. I). După Höffding în expunerea din *Sistem* punctele de vedere cele mai decisive sunt foarte clar și foarte net puse în lumină. Wundt examinează în principal stadiile prin care se face trecerea de la „realismul naiv" la „realismul critic": percepția; intelectul; rațiunea. Cu aceasta se trece însă de la teoria cunoașterii la metafizică.

Întrucât, după Wundt, orice cunoaștere rezultă din interacțiunea experienței și a gândirii, teoria sa a cunoașterii „este un criticism emipiric"[46]. Wundt nu admite însă apriorismul în sens kantian, ci numai ca „dat originar"[47] într-o sinteză psihologică. „Orice cunoaștere – scrie Wundt – se mișcă în mod necesar în formele gândirii; gândirea însă nu trebuie în mod necesar să se raporteze la conținutul real de cunoaștere"[48].

De aci o anumită concluzie în direcția *metafizicii*: „viitorul filosofiei va aparține unui realism ideal"[49]. Dată fiind însă structura psihologistă a gândirii lui Wundt, *metafizica* sa ia forma unui „monism voluntarist. Unica activitate dată nouă nemijlocit este voința noastră ... Lumea externă este astfel numai o reprezentare, care se produce de către noi sub influența altor voințe"[50]. Ca și Kant, Wundt admite însă

---

[45] W. Wundt, *Logik*, III. Band: *Logik der Geisteswissenschaften*, 3. Aufl., F. Enke, Stuttgart, 1908, p. 675. S-a observat, pe bună dreptate, că „nu există un alt tratat de logică în care metodele științifice să fie cercetate atât de larg ca în *Logica* lui Wundt. Cu drept cuvânt metodologia din logica lui a fost caracterizată ca o «dezvoltată metodologie enciclopedică»" (N. Bagdasar, *W. Wundt*, în *Antologie filosofică*, ediție de N. Bagdasar, V. Bogdan, C. Narly, Casa Școalelor, București, 1943, p. 651).

[46] R. Eisler, *Op. Cit.*, p. 108.

[47] P. Petersen, *Wilhelm Wundt und seine Zeit*, Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart, 1925, p. 148.

[48] W. Wundt, *System*, I, p. 78. „Wundt va susține neclintită părerea că, cel puțin rațiunea cu funcțiunile sale logice, este apriorică" (I. Petrovici, *Figuri și concepții filosofice contemporane*, Alcalay, București, f.d., p. 31).

[49] W. Wundt, *Einleitung*, p. 397.

[50] *Fr. Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Vierter Teil, 12. Aufl., Berlin, 1923, p. 348. În alt context, aceeași lucrare caracterizează punctul de vedere al lui Wundt ca „idealism spiritualist (monism idealist)" (p. 343).

transcendența sub forma „ideilor transcendentale": cosmologice, psihologice și ontologice[51].

Rațiunea devine și la Wundt un mediu de salvare a metafizicii, întrucât are ca obiect „întemeierea" lumii ca totalitate. Baza acestei totalități ar constitui-o, după Wundt, o unitate de voință, de activități creatoare. Metafizica lui Wundt „se prezintă ca un *evoluționism voluntarist* particular, deosebit de acel individual al lui Leibniz, de cel supratemporal transcendent al lui Schelling și Hegel și de cel naturalist al lui Spencer[52].

Metafizica devine, în felul acesta, o *extindere a psihologiei* voluntariste. Wundt însuși, discutând despre „semnificația metafizică a voinței", scria că lumea este „totalitatea activităților de voință, care, prin variația autodeterminării lor, ordonează activitatea de reprezentare într-o înlănțuire de dezvoltări ale unităților de voință cu volum diferit"[53].

Pe scurt, după metafizica lui Wundt, lumea este o multitudine de voințe individuale, care se află laolaltă în interacțiune. „Monismul" wundtian are astfel un caracter voluntarist.

5. Metafizica conduce nemijlocit la *etică* și își află în ea o întregire. De fapt, sistemul filosofiei, după Wundt, prelungește „metafizica generală" într-o metafizică aplicată ca „filosofie a naturii" și o „filosofie a spiritului", ultimele capitole ale acesteia din urmă tratând „formele de dezvoltare ale întregului spiritului" și „dezvoltarea istorică" (istoria, moravurile, religia și intuiția estetică)[54].

Este tema unei istorii și teorii a culturii, pe care Wundt a tratat-o pe larg în a sa *Völkerpsychologie*, de fapt o întemeiere psihologistă a eticii, în primul rând, și a filosofiei istoriei și filosofiei culturii, în al doilea rând. „Propoziția «câtă actualitate atâta realitate» rămâne și aci măsura valabilă pentru aprecierea faptelor ... De aceea, filosofia istoriei, dacă în genere ridică pretenția să valoreze ca știință, poate, în cele din urmă, să fie numai *psihologie aplicată*"[55].

În consecință, înainte de a ne referi pe scurt la etica lui Wundt, precum și la filosofia sa a istoriei, care constituie ultimul scop al întregii

---

51 W. Wundt, *System*, I, p. 339-436.
52 K. Vorländer, *Op. Cit.*, p. 216.
53 W. Wundt, *System*, I, p. 402, 410.
54 W. Wundt, *System*, II, p. 188-266.
55 *Ibidem*, p. 221.

sale filosofii, ne vom opri la aspectele teoretice ale monumentalei opere intitulată semnificativ *Völkerpsychologie*, pe care Vorländer o numea „porticul eticii"[56].

Menționăm totodată că, prin studiul acestor domenii, în *Psihologia popoarelor* și în lucrări speciale, Wundt ne prezintă filosofia în funcția de „teorie a bunurilor" (Güterlehre)[57], polemizînd, într-un anumit fel, cu direcția unei filosofii a valorilor. Și aceasta întrucât, în spiritul său inductivist, Wundt dorea o reconstrucție a acestor domenii pornind de la fapte și nu de la principii generale, de la norme.

Wundt a militat „pentru încetățenirea psihologiei popoarelor în domeniul științelor umanistice, alături și ca o completare a psihologiei diferențiale și generale, necesară, după el, nu numai sociologiei, dar și etnografiei, istoriei culturii etc."[58]. Ilustrul psiholog a elaborat o „psihologie a popoarelor", care, atât pentru știința istoriei, cât și pentru filosofia istoriei este „știință fundamentală", ea înfățișând „o istorie a dezvoltării psihologice a omenirii".

Marea sa idee a unei „psihologii etnice" este următoarea: „conștiința individuală, prin limbă, religie, obiceiurile comune ale vieții și uzanțele comune este legată de viața poporului și chiar de viața umanității în ansamblu"; existența societății este, pentru Wundt, „suportul individului chiar atunci când el crede că se mișcă în maniera cea mai autonomă"[59].

Prin aceste teze, ca și prin ideea unui „suflet colectiv", Wundt se opunea individualismului epocii moderne și totodată curentelor psihologice individualiste din epoca lui.

„Psihologia popoarelor" – considera Wundt – are ca obiect limbajul, mitul și moravurile, domenii care au stat multă vreme numai în atenția filologiei istorice, fără să se înțeleagă că ele prezintă un deosebit interes psihologic; rezultatele istorice și etnologice ale cercetării asupra domeniilor amintite pot să fie privite «ca o materie», ca «rezultatul unui experiment»; cercetarea psihologică a acestor domenii se distinge prin aceea că încearcă să pătrundă în cunoașterea lor mai

---

[56] K. Vorländer, *Op. Cit.*, p. 213.
[57] W. Wundt, *Einleitung*, p. 29-37.
[58] M. Ralea – T. Herseni, *Introducere în psihologia socială*, Editura științifică, București, 1966, p. 226.
[59] H. Höffding, *Philosophes contemporaneines*, 3e édition, F. Alcan, Paris, 1924, p. 31, 32.

completă[60]. Mai mult, cercetarea psihologică a amintitelor domenii se dovedeşte de o mare utilitate şi pentru filologi şi istorici, şi pentru cei care se ocupă cu studiul problemelor „psihologiei fiziologice".

Psihologia popoarelor este o întregire necesară a psihologiei individuale şi se ocupă cu „cercetarea acelor evenimente psihice care se află la baza dezvoltării generale a colectivităţilor umane şi a formării laolaltă a produselor spirituale, produse cu valoare universal valabilă"; ea are în atenţie interacţiunea psihologică, este „o dezvoltare şi o continuare a psihologiei asupra fenomenelor vieţii colective"[61]. Conceptele fundamentale ale „psihologiei popoarelor" sunt „spiritul poporului" (Volksgeist) şi „sufletul poporului" (Volksseele).

Ca şi psihologia în genere, „psihologia popoarelor" studiază sufletul, nu spiritul; ea este „teoria despre sufletul poporului" şi are să studieze „acele fenomene din viaţa popoarelor, care sunt mai mult sau mai puţin de natură universal-valabilă"[62]. Ca şi istoria, „psihologia popoarelor" presupune colectivitatea „ca pe un individ supraordonat unităţii spirituale. De aceea, ceea ce creează societatea ca valori spirituale de-sine-stătătoare, care se înrădăcinează în caracteristicile sufleteşti ale fiecăruia (chiar care sunt de un fel specific şi dau vieţii sufletului individual veritabilul său conţinut), fundamentează şi „psihologia popoarelor"[63].

Wundt precizează că este timpul să se renunţe la punctul de vedere după care marile personalităţi ar fi purtătorii istoriei şi să se ia în considerare viaţa umană concretă şi creaţiile ei, care sunt nemijlocit legate de societate. Căci limba, mitul şi moravurile constituiesc domenii obiective, care trebuie studiate tocmai de „psihologia popoarelor".

Este evidentă aci o anumită polemică cu concepţia raţionalistă a istoriei din „epoca luminilor", precum şi cu concepţiile „prezentiste" contemporane lui Wundt. De asemenea, este implicată în acest context şi critica unor concepte metafizice ale filosofiei idealiste a istoriei, care opera cu conceptul de *suflet* înţeles ca o entitate în sine, invariabilă şi nu

---

60 W. Wundt, *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte*, Erster Band: *Die Sprache*, 4. Aufl., Erster Teil, Alfred Körner, Stuttgart, 1921, p. V, VII.

61 *Ibidem*, p. 1, 4.

62 *Ibidem*, p. 11.

63 *Ibidem*, p. 18-19.

lua în considerare „sufletul poporului", singurul în concordanță cu conceptul științific de suflet elaborat de psihologia experimentală.

Psihologia popoarelor își află temele sale în studiul comunităților umane, care nu se reduc la o simplă însumare de indivizi, ci reprezintă o unitate și o interacțiune a acestor indivizi. Wundt polemizează totodată cu psihologia intelectualistă a lui Herbart, care nu permitea o abordare obiectivă a domeniului psihologic în genere. Wundt crede că numai „psihologia fiziologică" este aceea care dă posibilitatea unei elaborări riguroase a unei științe cu privire la psihologia colectivităților. Într-un anumit sens, preciza el, „psihologia popoarelor" este „o psihologie aplicată"; „ca și psihologia individuală, ea este o știință pur teoretică", este „o extindere a cercetării psihologiei la comunitatea socială"[64].

Psihologia experimentală și psihologia popoarelor – scrie Wundt, – se află, așadar, în același timp în relație de părți care se întregesc reciproc și peste toate acestea ca aplicare de mijloace ajutătoare în psihologie"[65]. Domeniile fundamentale ale psihologiei popoarelor (limbajul, mitul și moravurile) se află într-o interacțiune, pe terenul mai larg al evoluției culturilor. Wundt însuși preciza că „mitul cuprinde începuturile religiei și ale artei, iar moravurile – originile și formele generale ale dezvoltării dreptului și culturii"[66].

Cele trei domenii se leagă de viața socială prin însăși geneza lor și totodată se află în anumite raporturi cu fenomenele conștiinței individuale: limba oglindește „lumea reprezentărilor omului"; mitul dă un conținut reprezentărilor din limbaj, conducând la o viziune unitară asupra lumii; *moravurile* (Sitte) cuprind toate orientările fundamentale ale voinței, orientări care trec peste aspectele individuale și se impun ca norme universal-valabile pentru colectivitate[67]. De aci și necesitatea unei cercetări care să cuprindă: psihologia limbajului, a artei, a mitului, a religiei, a moravurilor și a culturii[68].

Psihologia popoarelor a lui Wundt se integrează în cercetările de psihologie a colectivităților, care constituie o parte a psihologiei sociale.

---

64 *Ibidem*, p. 25, 26.
65 *Ibidem*, p. 36.
66 *Ibidem*.
67 *Ibidem*, p. 37-38.
68 *Ibidem*, p. 39.

El continuă astfel preocupări mai vechi, care au început încă din antichitate cu Herodot, Aristotel şi Tacit şi au fost dezvoltate în epoca modernă de Herder, Hegel şi, mai ales, de M. Lazarus şi H. Steinthal.

Cu toate că Wundt consideră ca principal obiect al psihologiei sociale mai ales limba, mitul şi moravurile, rămâne esenţială însă argumentarea lui cu privire la existenţa unui suflet colectiv sau spirit comun. Are importanţă, în acest context, viaţa colectivă, care stă la baza fenomenelor psihice şi spirituale; Wundt se distanţează astfel de teza psihologiei moderne, care privea natura umană ca pe un produs pur biologic. După el, psihologia individuală trebuie întregită cu „psihologia popoarelor".

„Psihologia popoarelor" a lui Wundt reprezintă, desigur, un moment de seamă în istoria constituirii psihologiei sociale şi totodată a filosofiei moderne a culturii.

Aşa cum au subliniat unii comentatori, Wundt a fost şi un filosof, şi abia în cadrul psihologismului său universal se poate înţelege sensul „psihologiei popoarelor". Wundt a încercat să cuprindă întreaga multiplicitate a ştiinţelor umane în forma unui sistem unitar, acţiunea sa fiind comparabilă cu marea încercare a lui Hegel de a cuprinde sistematic ansamblul ştiinţelor umane. Filosofia lui Wundt apare ca o mare construcţie unitară. „În universalismul său, Wundt aminteşte de Aristotel şi Leibniz, precum şi de Hegel, numai că el afirmă şi mai mult dimensiunea naturală a lumii"[69].

Psihologia a fost însă pentru Wundt înainte de toate „ştiinţa fundamentală a spiritului", de care depind toate „ştiinţele particulare ale spiritului". În acest sens el îşi întregeşte psihologia individuală cu o „psihologie a popoarelor", care împreună alcătuiesc „întregul psihologiei". „Aşa cum psihologia individuală se preocupă de dezvoltarea psihică a conştiinţei individuale ... psihologia popoarelor trebuie să cerceteze îndeaproape acele fenomene generale ale vieţii spirituale, care pot fi explicate numai prin legătura cu colectivităţile spirituale"[70].

---

[69] W. Nef, *Die Philosophie Wilhelm Wundts*, F. Meiner, Leipzig, 1923, p. 2, 324.

[70] W. Wundt, *Logik*, III. Band, 3. Aufl., F. Enke, Stuttgart, 1908, p. 226. De reţinut că discipolul lui Wundt, Felix Krueger, a întregit „psihologia popoarelor" cu o psihologie a culturii, depăşind stadiul wundtian al studierii culturilor primitive.

6. *Psihologia popoarelor* este, în primul rând, „fundamentul teoretic al eticii"[71].

Etica lui Wundt este o „etică a faptelor" şi constă în mare parte în analiza motivelor morale care acţionează în epoca prezentă şi în cercetarea punctelor de vedere generale cărora ele li se subordonează. După Wundt, o acţiune bună sau rea se judecă după modul în care ea favorizează sau împiedică dezvoltarea liberă a forţelor spirituale, dezvoltare care constituie scopul ultim al societăţii umane. Şi în etică, ca şi în allte domenii, Wundt se situează între empirism şi apriorismul kantian: cerinţele morale nu sunt nici neschimbătoare, nici acţiuni întâmplătoare ale unor împrejurări schimbătoare, ci rezultate legice ale dezvoltării spirituale universale, în raport cu care umanul constituie numai o parte.

De aceea, Wundt urmăreşte: a) faptele vieţii morale; b) dezvoltarea concepţiilor morale; c) principiile moralităţii. Pe scurt, el trece la o examinare şi apreciere a „domeniilor morale ale vieţii", în contextul dezvoltării generale a vieţii spirituale, care este scopul principal al cercetării (aşa cum o arată *Psihologia popoarelor*). „O «heteronomie a scopurilor» se naşte prin aceea că efectele acţiunilor voluntare depăşesc motivele voluntare originare şi produc noi motive cu noi efecte. Mobilurile acţiunii morale se nasc totdeauna din sentimente, în special din sentimentul de respect şi cel de simpatie. Totuşi, acţiunea instinctivă se poate ridica la acţiunea liberă şi conştientă supusă motivelor raţionale"[72].

Aceasta întrucât, pentru Wundt, ideea *primatului socialului*[73] este centrală în sistemul eticii. Ca urmare, studiul etic trebuie să treacă dincolo de conştiinţa individuală şi să privească „faptele vieţii etice" în contextul „condiţiilor psihice" ale „dezvoltării comunităţii umane"; „astfel, pentru noi astăzi, alături de analiza psihologică a conştiinţei individuale, *psihologia popoarelor* devine unul dintre fundamentele eticii"[74].

---

[71] W. Wundt, *Ethik*, II. Band. 4. Aufl., F. Enke, Stuttgart, 1912, p. 289.

[72] K. Vorländer, *Op. Cit.*, p. 213-214.

[73] W. Wundt, *Ethik. Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens*, 4. Aufl., Dritter Band: *Die Prinzipien der Sittlichkeit und die sittliche Lebensgebiete*, F. Enke, Stuttgart, 1912, p. 29.

[74] W. Wundt, *Ethik*, Zweiter Band: *Die Entwicklung der sittlichen Weltanschauungen*, 1912, p. 289.

BCU SIBIU LIBRARY

Aşa cum rezultă din primul volum al *Eticii*, Wundt reia, din alt unghi de vedere, bineînţeles, problema istoriei raporturilor între principalele forme ale culturii (limbaj, religie, morală etc.) şi rediscută interacţiunea dintre cultură şi moralitate. Întrucât la aceste probleme neam referit mai sus, vom reţine atenţia aci asupra definiţiei esenţei şi funcţionalităţii eticii.

În spiritul psihologismului său, Wundt consideră că dezvoltarea moralităţii în genere are la bază „legi psihologice"[75]. În acest context îşi expune concepţia despre etică ca „ştiinţă a normelor", despre metodele şi temele eticii. El consideră că nu există o opoziţie între punctul de vedere *normativ* şi cel explicativ şi, ca urmare, nici între disciplinele normative şi cele explicative. Consecvent spiritului scientist, el admite valabilitatea normativului, dar şi legătura acestuia cu planul faptelor: „Toate acele reguli, la a căror formulare ajung logica, gramatica, etica, estetica, se bazează pe fapte; ele necesită pentru fixarea lor o examinare preliminară a acestor fapte şi prin aceasta normele capătă caracterul de generalizări din aceste fapte"[76]. „De legile naturii, normele gândirii şi acţiunii noastre se deosebesc înainte de toate prin aceea că ele nu pot pretinde să fie absolut invariabile ... Gândurile umane şi acţiunile umane sunt de conceput în neîncetatul flux al dezvoltării. Şi logica şi etica, ambele aceste ştiinţe normative originare, nu pot de aceea să mai facă nimic decât să abstragă normele din înlănţuirea treptelor acestei dezvoltări"[77]. Căci „ordinea morală a lumii înseşi este una veşnic în devenire, nedesăvîrşită"[78]. Numai astfel, preciza Wundt, logica şi etica pot fi admise „ca ştiinţe propriu-zis normative"; „logica constituie baza normativă a ştiinţelor *teoretice*, etica pe aceea a celor practice"[79]. Normele eticii, spre deosebire de cele ale logicii, se referă nemijlocit la „actele voinţei libere" şi, ca atare, presupun o apreciere.

Pe scurt, „moralitatea este ultimul izvor al conceptului de normă, iar *etica este ştiinţa normativă originară*"[80]. De aceea, metodele eticii nu pot fi cele speculative, nici cele empirice în sensul clasic, ci cele psihologice.

---

[75] W. Wundt, *Ethik*, Erster Band: *Die Tatsache des sittlichen Lebens*, 5. Aufl., 1923, p. 283.
[76] *Ibidem*, p. 2-3.
[77] *Ibidem*, p. 4.
[78] *Ibidem*, p. 5.
[79] *Ibidem*, p. 7, 8.
[80] *Ibidem*, p. 9.

Ele trebuie să pornească de la „faptele vieții etice" și să le privească în contextul mai larg al dezvoltării spirituale a omenirii. „Domeniile principale ale vieții etice" sunt: familia, dreptul, statul și societatea[81]. Wundt reia astfel teza primatului socialului și a contextului cultural în care are loc un dublu progres: al moralității și al concepțiilor morale. În bune tradiții kantiene umaniste, Wundt crede că „lucrul cel mai de seamă pentru oameni este datoria, iar cel mai mare dintre bunurile lumii este voința morală"[82].

Așa cum am văzut, sistemul de etică a lui Wundt are la bază dezvoltările sale din *Psihologia popoarelor* și totodată se înrudește (așa cum recunoaște Wundt în prefața la ediția I a *Eticii*, 1886) cu etica idealismului speculativ de la începutul veacului al XIX-lea. De asemenea, etica lui Wundt urmează procedeele sale de reconstrucție inductivă a metafizicii. „Trei fapte caracterizează concepția etică a lui Wundt: procedarea inductivă în stabilirea legilor morale, ideea unei evoluții în viața morală a omenirii ... și, în sfârșit, privirea fenomenelor etice din punctul de vedere al psihologiei sociale nu numai al celei individuale"[83]. Este vizibilă o anumită îmbinare între metoda empirică și cea speculativă.

Este important însă că Wundt caută să explice progresul moral, și în genere cultural, al omenirii, în care se oglindește „spiritul timpului". Chiar concepțiile filosofice și cele etice sunt produse ale unei anumite culturi dintr-o anumită epocă.

Ca și evoluția morală, evoluția culturală a omenirii este pentru Wundt o operă colectivă. El încheie cu apriorismul etic, prezentând normele morale ca rezultat al evoluției vieții morale a omenirii, care, la rândul lor, influențează viața practică. Sistemul lui Wundt se distinge, din punct de vedere metodic, prin această năzuință „de a îmbrățișa *tot* câmpul experienței morale, de a da o atenție egală atât experienței subiective cât și celei obiective"; „prin metoda și prin cuprinsul său, sistemul de etică al lui Wundt e o expresie impunătoare a culturii europene de la sfârșitul veacului al 19-lea, și îndeosebi al culturii Germaniei protestante"[84].

---

[81] *Ibidem*, p. 19.

[82] W. Wundt, *Über den wahrhaften Krieg*, A. Kröner, Leipzig, 1914, p. 40.

[83] I. Rădulescu-Pogoneanu, *Studii asupra eticii germane contemporane*, vol. I: *Etica lui Wundt*, Carol Göbl, 1911, p. 30.

[84] *Ibidem*, p. 223, 288.

7. Cu „psihologia popoarelor", Wundt pune în evidență și o veritabilă teorie a istoriei prin ideea că individul are ca suport societatea; individul însă influențează, la rândul lui, asupra societății prin orientarea gândirii și a voinței lui proprii: Noul, aspectul creator, provine, după Wundt, de la indivizi; numai societatea îl face utilizabil însă pentru o evoluție ulterioară.

Aceste teze, desigur, nu sunt străine de influența viziunii hegeliene, deși Wundt, transportând productivitatea în fiecare dintre indivizi, se află în contradicție cu maniera generală de a accentua „voința globală". În esență, orientarea lui Wundt se încadrează în „spiritul obiectiv" hegelian și reafirmă caracterul obiectiv al culturii[85], dezvoltându-se astfel într-o veritabilă istorie și teorie a culturii.

Psihologia popoarelor se află în centrul filosofiei lui Wundt, dar nu se confundă cu aceasta. Volumul X din *Völkerpsychologie* constituie și un fel de concluzie a întregii opere. „Psihologia popoarelor" este domeniul intermediar între istorie și etnologie, pe de o parte, și filosofie, pe de altă parte, și cu aceasta pregătirea nemijlocită pentru filosofia istoriei.

Pentru Wundt, „psihologia popoarelor" este „o psihologie a culturii cu considerații asupra dezvoltării acesteia în cadrul istoriei"[86]. În esență, „psihologia popoarelor și psihologia culturii sunt concepte echivalente"[87]. Cultura și istoria – preciza Wundt – sunt „forme diferite ale fenomenelor spirituale ... Propoziția: ceea ce aparține istoriei aparține și culturii, și ceea ce aparține culturii aparține și istoriei, trebuie astfel să valoreze ca un principiu ..."[88].

Astfel, celebra *Völkerpsychologie* a lui Wundt cuprinde germenii unei rodnice dezvoltări nu numai pe linia psihologiei sociale, ci și în direcția unei istorii a culturii și a unei filosofii a culturii, dominate însă de o concepție neoromantică psihologistă. Investigațiile lui Wundt asupra dimensiunii psihologice, prelucrarea teoretică a unei enorme cantități de fapte, concluziile sale cu caracter umanist și optimist cu privire la viitorul culturii moderne rămân însă mărturia gândirii

---

[85] M. Landmann, *Kulturphilosophie*, în *Die Philosophie im XX. Jahrhunderts*, hrsg. von F. Heinemann, 2. Aufl., E. Klett Verlag, Stuttgart, 1963, p. 557.
[86] W. Wundt, *Völkerpsychologie*, Band X: *Kultur und Geschichte*, A. Kröner, Leipzig, 1920, p. VI.
[87] *Ibidem*, p. 57.
[88] *Ibidem*, p. 217.

multilaterale şi profunde a unuia dintre spiritele mari care au acţionat la răspântia dintre veacurile al XIX-lea şi al XX-lea[89].

Prin caracterul enciclopedic al formaţiei sale, prin capacitatea de integrare a rezultatelor practicii, observaţiei şi cercetării într-o analiză profund teoretică, Wundt a lăsat urme adânci în conştiinţa filosofică contemporană. Opera sa, un adevărat colos ideatic, îndeplineşte, pe multiple planuri, o funcţie de pionierat, de proiectare a profilului unor domenii ştiinţifice şi filosofice. Fiziologia, psihologia individuală şi socială, logica, teoria cunoaşterii, metafizica (filosofia ca atare), etica, filosofia istoriei şi a culturii – toate acestea au fost impulsionate de creaţia wundtiană şi de influenţa, de răsunetul ei pe plan mondial.

De fapt, comparaţia cu Aristotel, Leibniz şi Hegel nu este deloc exagerată. Wundt oferă, într-adevăr, o sinteză, o nouă „enciclopedie a ştiinţelor filosofice", dar nu speculativă ca la Hegel, ci construită în spiritul riguros al ştiinţei moderne, axată pe cultul teoriei ca atare, dar sprijinită pe fapte, pe cercetarea dinamicii istoriei şi vieţii sociale. Deşi cu unele carenţe de concepţie sistematico-filosofică (idealismul psihologist), celebrul psiholog de la Leipzig, oferă exemplul rar al unui caz de supraproducţie teoretică şi de înnoire ideatică ce determina *ipso facto* o restructurare a domeniilor creaţiei valorice.

Principala înfăptuire ştiinţifică a lui Wundt rămâne întemeierea psihologiei experimentale, printr-o restructurare a fiziologiei înseşi şi a psihofizicii moştenită de la Fechner, ceea ce a condus la transformarea psihologiei într-o ştiinţă autonomă. Căci generalizarea cercetării experimentale de la senzaţie la toate celelalte procese psihice şi studierea interacţiunii dintre procesele fizice şi cele fiziologice presupun, pe lângă introducerea unor procedee şi metode specifice (mai ales fiziologice şi psihometrice, în tratarea vieţii psihice ca un dinamism), o concepţie despre profilul şi funcţiile psihologiei şi, implicit, ruptura cu maniera speculativă, cu psihologiile filosofice moderne.

Eliberarea conceptelor psihologiei de încărcătura metafizic-speculativă, transformarea psihologiei într-o ştiinţă exactă a naturii, care solicită măsura şi tratarea matematică, determină o sporire a valenţelor

---

[89] Mai pe larg despre semnificaţia *Psihologiei popoarelor* a se vedea: Al. Boboc, *Wundt şi psihologia socială*, în *Studii de istorie a filosofiei universale*, vol. IV, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1974, p. 125-139.

explicative şi aplicative ale acestei ştiinţe, integrarea ei în procesul cu totul modern al abordării sistematice. Concepţia actualistă şi dinamistă asupra proceselor psihice, definirea „cauzalităţii actuale", a legităţii ce domină viaţa psihică, înţelegerea acesteia ca o „creştere de valori", ca o „sinteză creatoare" (*teoria apercepţiei*) constituie, cu toată teza primatului voinţei (pe care Wundt a dezvoltat-o într-un voluntarism), veritabile restructurări în psihologia modernă.

Se adaugă la acestea, desigur, remarcabilele contribuţii ale *Psihologiei popoarelor* în istoria întemeierii psihologiei sociale, fără de care nu poate fi înţeleasă nici etica şi nici problematica de bază a ştiinţelor umane. Şi în domeniul psihologiei sociale, Wundt a întreprins eliberarea conceptelor de speculaţie şi a introdus spiritul realist-scientist, care a influenţat apoi utilizarea „psihologiei popoarelor" în întemeierea sociologiei, filosofiei istoriei, istoriei şi teoriei culturii.

Wundt a impus, contrar individualismului modern, ideea primatului socialului, al vieţii popoarelor şi al colectivităţilor umane în genere. Totodată, Wundt a întreprins cercetarea istorică şi sistematică a unor forme fundamentale ale culturii, ceea ce a influenţat şi elaborările sale logice, filosofice şi etice, în toate acestea asigurându-se primatul faptului, abordarea multilaterală obiectivă, spiritul de rigurozitate şi prospectare, în ciuda, desigur, a unui anumit reducţionism, specific „psihologismului universal" (de care vorbesc, pe bună dreptate, comentatorii lui Wundt).

Sistematica ştiinţelor şi „sistemul filosofiei ştiinţifice", elaborări ce domină creaţia wundtiană, sunt edificatoare în sensul precizărilor de mai sus. Căci persistă la autorul *Psihologiei popoarelor* o contradicţie permanentă între abordarea sistematică, cu deschiderile ei veritabile, şi reducţionismul de tip psihologist, cu care s-au răfuit apoi şcoli ca neokantianismul şi fenomenologia.

Remarcabile rămân, desigur, analizele asupra genezei filosofiei ca formă a culturii şi asupra altor forme (ştiinţa, religia), precum şi conceperea raporturilor între ştiinţe şi filosofie ca raporturi (de fapt, interraporturi) între sisteme cu valoare explicativă şi aplicativă diferită. Nici nu poate să nu atragă atenţia această teză, astăzi, când se pune problema unei reconstrucţii riguroase în teoria clasificării ştiinţelor, a disciplinelor filosofice (fundamentale şi aplicate) şi, într-un plan mai

larg, a analizei şi definirii funcţionalităţilor specifice filosofiei şi discursului teoretico-filosofic.

Desigur, dincolo de dificultăţile ei voluntariste, concepţia wundtiană asupra logicii, teoriei cunoaşterii, metafizicii, ontologiei şi teoriei categoriilor merită să fie examinată cu atenţie şi apreciată în mod nuanţat. Căci să ne gândim, totuşi, că tratarea din punct de vedere psihologic a actelor cognitive a avut în epocă şi un sens pozitiv, nu pur şi simplu de replică la speculaţie şi idealismul constructivist, ci de analiză exigentă a bazelor „reale" ale gândirii şi, în genere, ale „spiritului".

O critică justificată a idealismului speculativ contracarează, totuşi, viziunea psihologizantă din logica şi teoria cunoaşterii ale lui Wundt. Pe de altă parte, analiza minuţioasă a raporturilor dintre cognitiv şi normativ rămâne o piesă de rezistenţă a *Logicii* lui Wundt şi, asociată cu elaborările sale metodologice, îndeosebi cu ideea unei „logici a ştiinţelor spiritului", a produs o anumită deschidere în gândirea veacului nostru, în planul mai larg al definirii şi autonomizării domeniilor teoretice, al unei reconstrucţii în filosofie.

Cercetând cu atenţie opera lui Wundt şi constatând caracterul ei complex, cu multiple valenţe prospective, eşti îndemnat parcă să te gândeşti ce ar fi însemnat, în planul concepţiei îndepărtarea de psihologism, eliberarea de reducţionismul psihologist! Şi aşa cum este, creaţia wundtiană rămâne însă remarcabilă şi, oricând, prilej de reflecţie teoretică constructivă, o deschidere în filosofia contemporană în genere.

BCU IAŞI/CENTRU VECHI/LIBRARY

PEIRCE: SEMIOTICĂ ŞI FILOSOFIE

1. Înrudit cu empirismul şi pozitivismul, *pragmatismul* reprezintă, înainte de toate, o reacţie împotriva teoriilor raţionaliste. „El se ridică împotriva noţiunii raţionaliste de «realitate», înţeleasă ca noţiune corespondentă adevărului absolut, ca ceva adică inflexibil, imuabil, mort. După filosofia pragmatistă, realitatea este un proces în permanentă şi plină desfăşurare, un curs variat şi variabil de fapte şi întâmplări, ce nu poate intra în conţinutul, veşnic identic cu el însuşi, al unei noţiuni abstracte"[1].

Pragmatismul, considera James, este o orientare care „urmăreşte să ne abată privirile de la tot ceea ce este primordial, principiu, categorie, necesitatea presupusă pentru a le întoarce către rezultate, consecinţe, fapte"[2]. Aşa cum s-a observat, „cel mai grav reproş ce s-ar putea adresa teoriei lui James este lipsa de claritate: totul la el este confundat – ideea şi judecata, semnificaţia şi semnul, instrumentul şi acţiunea. Dar ceea ce este şi mai grav încă, este *identificarea*, fără ambiguitate de această dată, a *adevărului cu succesul* înţeles ca unitate practică"[3].

Pragmatismul apare ca „pragmaticism" (Peirce), ca „umanism" (F.C.S. Schiller) şi „instrumentalism" (J. Dewey). Relativismul concepţiei pragmatiste iese în evidenţă însă în toate variantele prin următoarea teză de bază: adevărul unei idei se creează în procesul verificării ei, ceea ce denotă *identificarea planului adevărului cu cel al conştiinţei adevărului*, al asimilării prin cunoaştere a adevărului.

2. Întemeietorul pragmatismului, a fost, fără îndoială, Charles Sanders Peirce (1839-1914)[4], în acelaşi timp însă un mare matematician

---

[1] N. Bagdasar, *Teoria cunoştinţei*, ed. a II-a, Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1944, p. 233.

[2] W. James, *Le Pragmatisme*, Flamarion, Paris, 1912, p. 64.

[3] G. Deledalle, *Histoire de la Philosophie americaine*, P.U.F., Paris, 1954, p. 32.

[4] *Lucrări Principale*: *Înrădăcinarea credinţei* (*The Fixation of Belief*, în *„Popular Science Mounthly"*, vol XII, 1977); *Cum să facem clare ideile noastre* (*How to Make our Ideas Clear*, în *„Popular Science Mounthly"*, vol. XIII, 1878); *Studii de logică* (*Studies in Logic*, 1883); *Examinarea doctrinei despre necesitate* (*The Doctrine of Necesity Examined*, „Monist", II, 1892); *Pragmatică şi pragmatism*

şi logician, participant la elaborarea logicii relaţiilor şi autorul primei formulări remarcabile a problematicii semioticii. Este semnificativ că, în istoria logicii, lui Peirce i se atribuie „una dintre cele mai bune formulări" cu privire la avantajul calculului logic[5].

Numele de „pragmatism" – preciza James – vine de la cuvântul grecesc πραγμα (acţiune). „În 1878, prin Ch. Peirce, acest cuvânt şi-a făcut apariţia pentru prima dată în filosofie, într-un articol intitulat «*How to Make our Ideas Clear*». Peirce, după ce a afirmat că credinţele noastre sunt, în realitate, reguli pentru acţiune, susţinea că, pentru a dezvolta conţinutul unei idei, ajunge dacă determinăm conduita pe care o poate suscita: semnificaţia ei pentru noi nu constă în altceva; pentru a obţine o perfectă claritate în ideile cu privire la un obiect trebuie considerate efectele de ordin practic pe care credem că ele le comportă, impresiile pe care trebuie să le aşteptăm, reacţiile pentru care trebuie să fim gata"[6].

Peirce rămâne o personalitate puternică în istoria ştiinţei şi a cugetării. Aşa cum s-a observat, Peirce „a fost una dintre cele mai înzestrate minţi şi dintre cei mai creativi filosofi pe care America i-a dat la iveală. Deşi scrierile sale sunt adesea obscure şi dezorganizate, el o sunt sclipitoare în virtuozitatea lor filosofică"[7]. Autor al principiului pragmatismului – „principiul lui Peirce" (cum se spune adesea) – şi

---

(*Pragmatic and Pragmatism*, în: *Dictionary of Philosophy and Psychology*, ed. James Baldwin, vol. 2, 1902); *Pragmatism* (în cadrul studiului mai larg: What Pragmatism is, „Monist", XV, 1905).

Menţionăm că opera lui Peirce a apărut mai mult postum: *Collected Papers of Ch. S. Peirce* (vols, I-VI, ed. by Charles Hartshorne and Paul Weiss; Vols. VII-VIII, ed. by A. W. Burks, Cambridge: Harvard University Press, 1931-1958); *Chance, Love, and Logic* (1923, ed. 2-a 1956); *The Philosophy of Peirce; Selected Writings* (Justus Buchler, ed. N. Y., 1940); Ch. S. Peirce: *Essays in the Philosophy of Science* (Vincent Tomas, N. Y., 1957); *Values in a Universe of Chance* (Ph. Viener, 1958). Din ediţia: „Works" (în 120 volume) au apărut primele 24.

Asupra lui Peirce: M. N. Thomson, *The Pragmatic Philosophy of Ch. S. Peirce* (1953); J. V. Kempski, *Ch. S. Peirce und der Pragmatismus* (1952); M. Murphy, *The Development of Peirce's Philosophy* (1961); J. Melvil, *Peirce i pragmatism* (1968); K. O. Apel, *Der Denkweg von Peirce* (1975).

[5] J. M. Bochenski, *Formale Logik*, Karl, Alber, Freiburg-München, 1956, p. 327.

[6] W. James, *Le pragmatisme*, p. 57-58. Peirce însuşi spunea: „ideea pe care ne-o facem despre ceva este ideea efectelor lui sensibile" (Chance, *Love and Logic*, G. Braziller, New York, 1956, p. 45).

[7] P. Kurtz, *Charles Sanders Peirce*, în vol.: *American Philosophy in the Twentieth Century*, Edited by Paul Kurz, The MacMillan Company Ltd., London, 1966, p. 45. Menţionăm că în acest volum, autorul citat oferă o antologie semnificativă din: *Collected Papers*.

totodată al unor contribuții majore în semiotică şi în logică, Peirce este „unul dintre cei mai contradictorii, dintre cei care au scris filosofie"[8].

Este de reținut că „principiul pragmatismului" nu este suficient de clar formulat, şi de aci izvorăsc dificultățile. Iată câteva formulări: „ideea noastră despre orice lucru este ideea noastră despre efectele lui sensibile"; „să considerăm ce efecte, care ar putea avea legături practice imaginabile, ne imaginăm că are obiectul ideii noastre. Atunci ideea acestor efecte este totalitatea ideii noastre despre obiect"[9]. Este adevărat că Peirce însuşi spunea că pragmatismul „năzuieşte spre ceea ce idealiştii numesc bunul simț naiv, către antropomorfism"[10].

3. Contribuțiile esențiale ale lui Peirce în semiotică se leagă de următoarele: 1) elaborarea tezei despre „natura triadică" a semnelor; 2) o tipologie a semnelor şi a sistemelor de semne; 3) analiza iconicității (de la „icons"); 4) analiza procesului de „semioză" (prin care apare funcția de semnificare a semnului); 5) ideea unei construcții semiotice în logică (şi filosofie). Căci logica, „în sensul său cel mai general" – spunea Peirce – este numai un alt nume pentru *semiotică*, cvasinecesar sau formal, doctrina semnelor"[11].

Ce este semnul? „Un semn sau *simbol* (*Representamen*) este ceva care stă față de cineva pentru ceva într-o oarecare referință sau calitate. El se adresează cuiva, adică, creează în mintea (conştiința) acelei persoane un semn echivalent sau poate un semn mai dezvoltat. Acel semn pe care îl creează, eu îl numesc *interpretantul* primului semn. Semnul stă pentru ceva, pentru *obiectul* său. El stă pentru acel obiect nu

---

[8] I. K. Melvili, *Peirce i pragmatism. U istokov amerikanskoi burjuaznoi filosofii XX veka*, Izd. Moskovskovo Universiteta, 1968, p. 28.

[9] Ch. S. Peirce, *The Scientific Attitude and Fallibilism*, în: *Philosophical Writings of Peirce*, Selected and edited by Justus Buchler Dover Publications, New York, 1952, p. 146. Mai pe larg s-a argumentat că „pragmaticismul" lui Peirce corespunde „concepției realismului empirico-critic, unei transformări semiotice a kantianismului"; după intenția lui Peirce, *pragmaticismul* trebuie să se situeze în opoziție cu „«pragmatismul» orientat subiectiv" al lui James şi Schiller, schițând o „metafizică a evoluției" care să implice „realismul universalilor" şi un „Critical Commonsensismus" (K.O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den americanischen Pragmatismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975, p. 347.

[10] *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. VIII, edited by A. W. Burks, Harvard University Press, 1958, paragr. 191.

[11] Ch. S. Peirce, *Logic as Semiotic: The Theory of Signs*, în: *Philosophical Writings of Peirce*, ed. by J. Buchler, p. 98.

în toate privințele, ci în referință cu un fel de idee, pe care uneori am numit-o *bază* (justificare) a simbolului"[12].

În alți termeni, „relația triadică" este „autentică" (genuine), adică „cei trei membri sunt legați împreună prin ea într-un mod care nu constă în nici o combinație de relații diadice ..., ci trebuie să stea într-o astfel de relație față de ea la fel ca *Semnul* însuşi"; este de reținut că „semnul poate numai reprezenta Obiectul şi vorbi despre el; nu poate furniza cunoaştere sau recunoaştere despre acel obiect, deoarece el înseamnă ceea ce înțelegem prin Obiectul unui semn"[13].

Peirce distinge astfel: a) semnul ca semn; b) semnul ca interpretant; c) semnul în relația de referință față de obiect. Din acestea rezultă: „relația triadică" (cu aceleaşi proprietăți ca şi „Semnul" însuşi); funcția denotativă a semnului întrucât este dat *numai* în „relația triadică". Aşa cum s-a observat, „ideea fundamentală" a lui Peirce „este teza după care *relația de semne* (Zeichen-Relation) adică funcția de semne «Semiosis»), este o relație triadică (dreistellige) ireductibilă", constând în faptul „că *un semn* (I) indică (bezeichnet) pentru *un interpret* (II) ceva (III)"; de aici rezultă cele trei componente ale semioticii (după Peirce, ca şi după Ch. W. Morris)[14].

O altă latură a semioticii lui Peirce o constituie discuția despre tipologia semnelor. El prezintă „trei trichotomii ale semnelor", după: semnul ca atare, relația semnului cu „obiectul" şi relația semnului cu „interpretantul": 1) semnul ca atare poate fi: calitativ, unic, general; 2) după relația cu obiectul poate fi: iconic (icons), index, simbol; 3) după relația cu subiectul poate fi: termen, propoziție, raționament[15].

„Trichotomia" cea mai importantă rămâne, evident, cea de-a doua, îndeosebi forma iconocității. „*Icons*" este „un semn care atribuie obiectului pe care îl denotă numai în virtutea caracterelor sale proprii, pe care le posedă întocmai, chiar dacă vreun astfel de obiect există sau

---

[12] *Idem*, p. 99.

[13] *Idem*, p. 100.

[14] K. O. Apel, *Szientismus oder transzendentale Hermeneutik* (Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des pragmatismus, în culegerea: *Hermeneutik und Dialektik*, I, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1970, p. 285. Pe aceste temeiuri, Apel încearcă „transformarea semiotică a filosofiei transcendentale" (*Idem*, p. 114 urm.), un fel de „pragmatică a limbajului", necesară „unei critici şi sinteze multilaterale a filosofiei transcendentale clasice şi a logicii științei".

[15] Ch. S. Peirce, *Op. cit.*, p. 101, 104.

nu actualmente"; aceasta spre deosebire de *index* (care „ar pierde caracterul ce-l face semn, dacă obiectul a fost îndepărtat") şi de *simbol* (care „ar pierde caracterul pe care-l remite un semn, dacă nu ar exista un interpret")[16]. Un semn „poate fi *iconic*, adică poate reprezenta obiectul său în principal prin similaritatea sa, nu prin modul său de a fi"[17]. Căci „semnele iconice" (icons) sunt caracterizate „prin capacitatea lor de a «zugrăvi» semnificaţia, cum ar fi hărţile, tablourile, fotografiile"[18].

Prin elaborarea modelului peircean de semiotică s-au deschis, incontestabil, noi perspective în logica modernă şi în dezvoltarea însăşi a lingvisticii şi matematicii. În altă ordine de idei, Peirce inaugurează o modalitate nouă de a gândi, un nou stil. Nu este întâmplătoare deloc influenţa sa în gândirea contemporană, interesul pe care l-a determinat chiar în medii cu tradiţie teoretică puternică, cum sunt cele din Germania, Franţa, Olanda[19].

[16] *Idem*, p. 102, 104.
[17] G. Deladelle, *Op. cit.*, p. 98.
[18] P. Miclău, *Semiotica lingvistică*, Editura Facla, 1977, p. 20.
[19] Prezenţa lui Peirce în «Pragmatic Turn» este marcată în *Încheiere* la lucrarea de faţă.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BERGSON: «DURATĂ» ŞI INTUIŢIE; INTUIŢIONISM

1. Opera[1] lui *Henri Bergson* (1859-1941) încearcă o nouă sinteză în câmpul metafizicii spiritualiste, inspirându-se parţial din mişcarea romantică, dar continuând şi precizând sensul principial antiintelectualist al neospiritualismului francez (reprezentat de Ravaisson, Lachelier, Boutrox şi alţii), care s-a firmat încă în ultimele decenii ale veacului XIX printr-un protest împotriva determinismului mecanicist şi gnoseologismului modern, interpretând noile rezultate ale dezvoltării biologiei în direcţia „metafizicii inductive" (construcţia teoriei generale filosofice pornind de la rezultatele ştiinţelor exacte).

Educat în spiritul tradiţiilor clasice (Bergson era un bun elenist), autorul *Evoluţiei creatoare* a fost totodată un profund cunoscător al matematicii şi al ştiinţelor naturii, cu o formaţie enciclopedică ce aminteşte de marile spirite ale epocii moderne.

Preţuit în epocă (în 1928 i s-a decernat Premiul Nobel) şi comentat larg şi de admiratori şi de adversari, Bergson a instituit în filosofia franceză un spirit, o modalitate specifică de a gândi, singularizându-se oarecum în era dominaţiei şcolilor, aşa cum o făcuseră odinioară Pascal şi Kierkegaard, iar în epocă Nietzsche şi Heidegger.

---

[1] Lucrări principale: *Essai sur les données immediats de la conscience* (1889); *Matière et Mèmoire* (1897); *Le Rire* (1900); *L'Evolution créatrice* (1907); *L'Enérgie spirituelle. Essais et conférences* (1919); *Durée et simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein* (1922); *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932); *La Pensée et le mouvant. Essais et conferences* (1934). Postum s-au publicat: *Ecrits et paroles* (1957-1959), iar în 1959: *Oeuvres* (édition du Centenaire, cu o introducere de H. Gouhier). Aşa cum remarca Joh. Hirschberger (*Geschichte der Philosophie*, II, 1960, p. 519) scrierile lui Bergson au obţinut ediţii „cum de obicei le au numai romanele bune"; astfel, până în 1946 au ajuns la: 53 de ediţii „Essai sur les données"...; 46 de ediţii „Matière et mémoire"; 67 de ediţii „Le Rire"; 62 de ediţii „L'evolution créatrice"; 48 de ediţii „Les deux sources"...

Dintre cercetările asupra lui Bergson amintim: J. Benda, *Le bergsonisme* (1912); Ed. Le Roy, *Une philosophie nouvelle: Henri Bergson* (1912); J. Segond, *L'intuition bergsonienne* (1912); J. Maritain, *La philosophie bergsonienne* (1914); J. Chevalier, *Bergson* (1923); V. Jankelevitch, *Bergson* (1931); A. D. Sertilanges, *H. Bergson*, (1942); L. Giusso, *Bergson* (1949); J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson* (1959); H. Gouhier, *Bergson et le Christ des Evangeles* (1961); A. E. Pilkington, *Bergson and his Influence* (1976).

Filosofia sa a avut o largă aderență în cercurile creatorilor artei moderne, în măsura în care teoretiza, într-un anumit fel, maniera modernă, mai ales impresionistă, de a gândi și a înfăptui creația artistică. Căci „construcția impresionistă ilustrează filosofia continuității[2]. Impresionismul muzical și plastic „s-a recunoscut" în Bergson, iar M. Proust „a folosit mai mult din lecția lui Bergson"[3]. Mai precis, „o bună parte a poeziei moderne pare a-și fi îndreptat interesul în această direcție; suprarealismul nu a fost de fapt decât o încercare de a traduce într-o manieră cât mai fidelă datele imediate ale conștiinței"[4].

2. Centrul gândirii bergsoniene îl constituie *teoria duratei*, mai precis, *a intuiției duratei*. Se prezintă adesea filosofia lui Bergson „ca o filosofie a *intuiției*. Ea este însă mai întâi și esențialmente o filosofie a duratei. Descoperirea duratei – iată ceea ce constituie *primum movens* al gândirii sale"[5].

Bergson însuși (într-o scrisoare, din 1916, către Höffding) preciza: „după mine, orice rezumat al vederilor mele le va deforma în ansamblul lor și le va expune prin aceasta la o mulțime de obiecții, dacă nu se plasează de la început și nu revine fără încetare la ceea ce eu consider centrul doctrinei: *intuiția duratei*"[6].

Totodată, Bergson recunoștea rolul imens al intuiției creatoare din artă, ceea ce face ca opera lui să prezinte un vădit caracter artistic, cu toate că recunoaște importanța studiului științific al „faptelor, brute" și nu admite teza romantică a identității dintre artă și filosofie.

Comparând cele două domenii de funcționare a intuiției, Bergson scrie: „1. Arta nu poartă decât asupra a ceea ce este viu și nu face apel la intuiție, în timp ce filosofia se ocupă în mod necesar de materie în același timp în care aprofundează și spiritul făcând apel, prin urmare, atât la inteligență cât și la intuiție (deși intuiția este instrumentul ei specific); 2. intuiția filosofică, după ce s-a angajat în aceeași direcție ca și intuiția artistică, merge mult mai departe: ea prinde

---

[2] A. Lhoté, *Să vorbim despre pictură*, Editura Meridiane, București, 1971, p. 158.
[3] T. Vianu, *Henri Bergson*, în: *Istoria filosofiei moderne*, vol. IV, București, 1939, p. 221.
[4] E. Stere, *Doctrine și curente în filosofia franceză contemporană*, Editura Junimea, Iași, 1975, p. 25 nota a.
[5] J. Chevalier, *Henri Bergson*, în: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits*, Premier Volume, Fischbacher, Paris, 1964, p. 125.
[6] H. Höffding, *La philosophie de Bergson*, Alcan, Paris, 1916, p. 160.

vitalul înainte de risipirea sa în imagini, în timp ce arta vizează imaginile"[7].

Bergsonismul este considerat drept „una dintre acele rare filosofii în care teoria cercetării se confundă cu cercetarea însăşi, excluzând acea specie de dedublare reflexivă care înglobează teoriile şi metodele. În gândirea bergsoniană se poate repeta ceea ce L. Brunschvicg a spus despre spinozism: că nu există pentru el metodă în mod substanţial şi conştient distinctă de meditaţia asupra lucrurilor, că metoda este mai mult imanentă acestei meditaţii, căreia îi desemnează, într-un fals alura generală"[8].

Ca „metafizică a intuiţiei, bergsonismul nu este decât un sistem pentru altele. Dar *experienţa duratei* (subl. n.) îi determină stilul veritabil şi interior"[9].

Textul cu care începe lucrarea *Evoluţia creatoare* conduce în plin „realism" psihologic, reluând, într-o altă manieră, teza despre „datele imediate ale conştiinţei": „Existenţa, despre care noi suntem mai siguri şi pe care o cunoaştem cel mai bine este în mod incontestabil existenţa noastră; căci despre toate celelalte obiecte avem noţiuni pe care le putem considera ca exterioare şi superficiale, în timp ce ne percepem pe noi înşine în mod interior, profund"[10].

„Durata este însă altceva decât „eul", care aparent susţine „curgerea" vieţii interioare. „Căci durata noastră nu este un moment care înlocuieşte alt moment: nu ar exista atunci decât prezent, nu prelungire a trecutului în actual, nu evoluţie, nu durată concretă". Durata este progresul continuu al trecutului carte roade viitorul şi se umflă înaintând. Din moment ce trecutul creşte necontenit, el se şi conservă indefinit"[11].

---

[7] *Idem*, p. 159.

[8] V. Jankelêvitch, *Bergson*, Paris, Alcan, 1931, p. 1.

[9] *Ibidem*, p. 3.

[10] H. Bergson, *L'Evolution créatrice*, 27e édition, Alcan, Paris, 1923, p. 1.

[11] *Idem*, p. 4-5. Aşa cum s-a precizat (M. Capek, *La pensée de Bergson en Amérique*, în „Revue International de Philosophie", 3-4, 1977, p. 322), „similaritatea «duratei reale» cu «curentul conştiinţei» (stream of consciousnes) este de netăgăduit: Bergson, ca şi James, s-a opus asociaţionismului psihologic ... afirmând continuitatea dinamică a vieţii noastre interioare. Protestul lor contra atomismului psihologic a fost una dintre primele surse ale psihologiei structurilor (Gestaltpsychologie)".

BCU "LUCIAN BLAGA" CLUJ-NAPOCA LIBRARY

În conferințele asupra „perceperii schimbării" (1911), Bergson preciza: „*durata reală* este ceea ce s-a numit totdeauna *timp*, dar timpul perceput ca indivizibil"[12]. Aici se reia analogia duratei cu o melodie (din *Evoluția creatoare*) şi se precizează, în sensul celor spuse mai sus, că „există schimbare, dar nu lucruri care se schimbă"; cu cât facem efortul de a gândi lucrurile sub *speciae durationis*, cu atât „ne vom afunda în durata reală" şi vom participa la „principiul transcendent", la o „eternitate a vieții"[13].

3. Aşa cum s-a observat, „marea inversiune bergsoniană față de tot ceea ce este gândirea filosofică şi ştiințifică" se află în capitolul ultim din *Evoluția creatoare*, intitulat semnificativ „Mecanismul cinematografic al gândirii şi iluzia mecanistă"; toate lucrările lui Bergson apar astfel ca „deducția logică din datele acestui capitol", întrucât principalele expuneri bergsoniene „nu sunt decât dezvoltările analitice ale unei critici şi atitudini ce şi-au fixat pozițiile în viziunea mecanismului cinematografic al gândirii"[14].

De fapt, această viziune asupra „inteligenței" fusese pregătită de neospiritualismul francez şi, în paralel, de Nietzsche. Pe acest fond s-a şi vorbit de „pragmatismul parțial" al lui Bergson (întrucât vizează numai „inteligența", nu şi cunoaşterea în genere). Căci Bergson tinde spre „o teorie pozitivist-pragmatistă a cunoaşterii": „omul nu este în mod originar cunoscător, ci ființă activă"; prin aceasta, „critica sa se îndreaptă împotriva ştiinței, a raționalismului şi a ceea ce în general s-a considerat *ratio*"[15].

Bergson însuşi s-a pronunțat clar în privința specificului „practic" al travaliului intelectual: „Dacă am putea să ne lepădăm de orice orgoliu – scria Bergson – dacă, pentru a defini specia noastră, ne-am ține strict de ceea ce istoria şi preistoria ne prezintă ca o caracteristică constantă a omului şi a inteligenței, noi nu am mai spune, poate, *Homo sapiens*, ci *Homo faber*. În definitiv, inteligența, înfățişată în ceea ce pare a-i fi demersul originar, este facultatea de a fabrica obiecte artificiale, în particular unelte pentru a face unelte şi de a varia la infinit fabricarea lor"[16].

---

[12] H. Bergson, *La Pensée et la Mouvant*, 4 éd., Alcan, Paris, 1934, p. 188.
[13] *Idem*, p. 189, 199.
[14] I. Brucăr, *Bergson*, Alcalay et Co., Bucureşti, 1935, p. 5-6.
[15] F. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie*, Quelle u. Meyer, Leipzig, 1929, p. 162.
[16] H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 151.

Pentru această „invenție" la care, în raport cu raționalismul clasic, invită spiritul, s-a apreciat că Bergson „a transformat condițiile gândirii filosofice ale epocii noastre", teoria sa manifestându-se „mai ales ca un fel de eliberare intelectuală"[17].

Este conținută aici o apreciere oarecum exagerată, dar ea arată până la ce nivel bergsonismul a mișcat conștiința intelectualității franceze, stârnind o admirație care, în parte și în raport cu specificul dezvoltării reflecției filosofice în perioada unor noi modalități de creație culturală, îndeosebi a opoziției dintre clasic și modern în artă, nu poate să nu atragă atenția.

4. Problema centrală pe care o ridică teoria bergsoniană a intuiției este tot *problema timpului*, axa metafizicii sale spiritualiste. Căci Bergson, ca și Heidegger mai târziu (după 1926), a încercat: o reelaborare a metafizicii bazată pe analiza noțiunii de timp, nu de spațiu (ca în ontologiile modernilor), căutând, ca și Nietzsche, să afle temeiurile și justificarea creației artistice în contextul preocupărilor multiple care dispersează omul contemporan.

În fond, metafizica „timpului trăit", ca timp al creației artistice sau ca trăire în contemplarea acesteia, punea o problematică, ce conducea la dezbaterea mai nouă despre sensul existenței umane. Nu ne pare exagerată, de aceea, analogia cu existențialismul, propusă de unii interpreți contemporani. „Cu mult înainte de Heidegger, dar prin mijloace complet diferite, el a inaugurat o *filosofie nonplatoniciană* suspectând postulatul după care exactitatea unei științe ar releva constanța obiectului său"; el ne-a arătat „că o investigație filosofică diferă după natura științei și trebuie să se constituie pornind de la cercetarea obiectivității, ceea ce e propriu științei însăși"[18].

Existență și Neant a lui Sartre „prelungește și transformă teza bergsoniană a activității și a priorității conștiinței, cu acea diferență însă că, pentru Sartre, conștiința de sine nu este sens intim sau durată, ci dimensiunea negativă a existenței subiectului"; cu aceasta, Bergson lasă lui Sartre posibilitatea „unei reluări non-bergsoniene a bergsonismului"[19].

---

[17] H. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, Tome II, 5e édition, Fasc. 4, P.U.F., Paris, 1968, p. 891, 898.

[18] V. Mathieu, *Bergson technicien*, în „Revue Internationale de Philosophie", 48, 1959, fascicule 2: Homage à Henri Bergson, p. 175.

[19] J. Delhomme, *Le problème de l'intériorité: Bergson et J.P. Sartre*, în *Op. cit.*, p. 201, 219.

Incontestabil, Bergson introduce în neospiritualismul francez o notă romantică, în dublul sens al filosofiilor romantismului: ca supralicitare a valorii estetice şi ca aspiraţie spre substratul dinamic spiritual al devenirii (în sensul lui Schelling şi Hegel). Bergson însuşi mărturiseşte această înrudire atunci când, pentru a ilustra tipul cunoaşterii intuitive, face analogie cu modalităţile de cunoaştere artistică.

În ceea ce priveşte devenirea însă el receptează dinamismul romantic pe terenul ideilor vitale ale timpului. Conceptul „elanului vital" (care apăruse deja la Hans Drisch) este reelaborat de Bergson prin studii fiziologice şi de anatomie comparată. Aceasta nu l-a împiedicat însă ca în *Matiére et Mémoire* să încerce să argumenteze existenţa sufletului ca realitate autonomă. Chiar faptul că autorul *Evoluţiei creatoare* contestă valoarea cognitivă a căilor obişnuite – simţurile şi inteligenţa – a permis concluzia că, o dată cu Bergson, „misticismul renaşte cu o vigoare reînnoită, conştient de bazele sale şi de metoda sa"[20].

5. Ocupându-se de „precizia în filosofie", Bergson ajungea la încheierea că sistemele filosofice au neglijat problema timpului punând pe acelaşi plan timpul şi spaţiul. Această viziune – sublinia Bergson – trebuie depăşită, după cum trebuie depăşit şi evoluţionismul spencerian. Examinând doctrinele anterioare, Bergson găseşte că „limbajul a jucat aci un mare rol. Durata se exprima totdeauna în întindere. Termenii care desemnează timpul erau împrumutaţi din limbajul spaţiului"[21]. Astfel s-a ajuns la o „reprezentare intelectuală" a mişcării ca „o serie de poziţii"; durata mişcării a ajuns să fie descompusă în „momente", corespunzând fiecăreia dintre poziţii. „Dar momentele timpului şi poziţiile mobilului sunt doar instantanee prinse de intelectul nostru despre continuitatea mişcării şi a duratei"[22].

Timpul şi mişcarea sunt însă altceva. „Ceea ce este real nu sunt «stările» ... ci, din contră, fluxul, continuitatea tranziţiei, schimbarea însăşi. Această mişcare este indivizibilă, este chiar substanţială"[23]. Să

---

[20] I. Petrovici, *Introducere în metafizică*, ed. II-a, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1929, p. 59.
[21] H. Bergson, *La Pensée et le Mouvent*, pp. 11-12.
[22] *Ibidem*, p. 13.
[23] *Ibidem*, p. 14.

depăşim, deci, metafizica tradiţională şi „să restituim mişcării mobilitatea sa, schimbării fluiditatea sa, timpului durata sa"; atunci metafizica va deveni „experienţa însăşi, durata se va releva aşa cum este: creaţie continuă, ţâşnire neîntreruptă a noutăţii"[24]. Durata ca „durată pură" este „comparabilă cu o melodie"; să spunem, deci, că în durată, înfăţişată ca evoluţie creatoare, există creaţia perpetuă de posibilitate şi nu numai de realitate"[25].

Metoda adecvată acestei durate nu poate fi decât intuiţia, dar nu în sensul „metafizicii substanţialiste". „Intuiţia de care vorbim – scrie Bergson – poartă, deci, înainte de toate, asupra duratei interioare; ea sesizează o succesiune care nu este juxtapunere, o creştere din interior, prelungirea neîntreruptă a trecutului într-un prezent care încalcă hotarele viitorului. Este viziunea directă a spiritului de către spirit ... În locul stărilor contiguie altor stări, care vor deveni cuvinte juxtapuse cuvintelor, iată continuitatea indivizibilă şi, prin aceasta, substanţială, a fluxului vieţii interioare"[26].

Intuiţia înseamnă astfel „mai întâi conştiinţa, dar conştiinţa nemediată, viziune care abia se distinge de obiectul văzut, cunoaştere care e contact şi chiar coincidenţă"; intuiţia ne conduce la „conştiinţa în general", atinge spiritul, durata, shimbarea pură; „domeniul ei fiind spiritual, ea va vrea să sesizeze în lucruri, chiar materiale, participarea lor la spiritualitate, – am zice la divinitate ... A gândi în mod intuitiv, înseamnă «a gândi în durată»"[27].

Bergson respinge ideea relativităţii cunoaşterii şi susţine posibilitatea unei metafizici a absolutului. „Noi asigurăm, deci, metafizicii un obiect limitat, în principal spiritul, şi o metodă specială, înainte de toate intuiţia. Prin aceasta noi distingem net metafizica de ştiinţă, dar le şi atribuim o valoare egală. Noi credem că ele pot, şi una şi cealaltă, să atingă fondul realităţii"[28]. Căci, după Bergson, ştiinţa se ocupă cu „aprofundarea materiei" prin inteligenţă, iar metafizica cu viziunea directă „a spiritului de către spirit", pe calea intuiţiei; între cele două, deosebirea ar fi de metodă, nu de valoare, iar întrucât ambele

[24] *Ibidem*, p. 15, 16.
[25] *Ibidem*, p. 20.
[26] *Ibidem*, p. 35.
[27] *Ibidem*, p. 36, 37.
[28] *Ibidem*, p. 42.

„poartă asupra realității", spiritul și materia atingându-se, ele „vor comunica în experiență"[29], rămânând diferite însă, după cum se referă la material (știința) sau la spiritual (metafizica).

Bergson mai dă și alte definiții intuiției și tot în opoziție cu inteligența: intuiția e ceea ce „ne dă lucrul, în timp ce inteligența nu sesizează decât transpunerea spațială"; intuiția „reprezintă atenția cu care spiritul se apleacă asupra lui însuși", calea spre „o metafizică veritabilă", care va defini spiritul în mod pozitiv[30].

6. În conferința ținută la Congresul de filosofie de la Bologna (1911), Bergson tratează în special „intuiția filosofică", înțeleasă ca un contact nemijlocit cu interiorul nostru, în care simțim ceea ce este în afară[31]. „Introducerea la metafizică" (1903), arătase „că un absolut nu ar putea fi dat decât într-o *intuiție*, în timp ce tot restul se relevă prin analiză. *Numim aci intuiție simpatia prin care ne transportăm în interiorul unui obiect* pentru a coincide cu ceea ce are el unic și, în consecință, inexprimabil"[32].

Spre deosebire de analiză, care se continuă la infinit, intuiția este un act simplu, prin care sesizăm „realitatea" din interior; este proprie eului nostru „care durează". „Nu putem să simpatizăm în mod intelectual sau spiritual cu nici un alt lucru, ci în mod sigur numai cu noi înșine"; în timp ce analiza operează asupra a ceea ce e imobil, intuiția „se plasează în mobilitate" sau „în durată", aceasta fiind linia de demarcație între intuiție și analiză[33].

Teoria bergsoniană a intuiției, deși pune unele probleme reale ale rolului factorilor extraraționali în cunoașterea și realizarea umană, accentuiază caracterul personal și incomunicabilitatea rezultatelor efectuării intuitive. S-a precizat, pe bună dreptate, că, după Bergson, intuiția „este un act unic, indivizibil și indecompozabil ... un act *personal* și *inexprimabil*, inefabil și deci *incomunicabil*"[34]. Mai mult, vrând „să înalțe intuiția la rangul de unică cunoaștere completă și adecvată a realității", Bergson „a transportat intuiția de la înălțimile

---

[29] *Ibidem*, p. 51, 54.
[30] *Ibidem*, p. 89, 98.
[31] *Ibidem*, p. 157.
[32] *Ibidem*, p. 205.
[33] *Ibidem*, p. 206, 228.
[34] N. Bagdasar, *Teoria cunoștiinței*, ed. a II-a, Casa Școalelor, București, 1944, p. 445-446.

intelectualismului la planul de jos al biologismului şi voluntarismului"; el a dezvoltat ideile lui Schelling şi Schopenhauer „în spiritul *alogismului* şi *antiintelectualismului*"[35].

Este evident că intuiţionismul bergsonian şi-a susţinut poziţiile pe o anumită critică îndreptăţită a gândirii metafizice tradiţionale, exagerând însă rolul factorilor extraraţionali şi, implicit, minimalizând importanţa şi rolul gândirii în cunoaştere, care nu se reduce la *gândirea ca intelect* (gândirea abstractă), ci este o gândire concretă. Generalizând procedeele realizării cunoaşterii în artă, Bergson a lăsat la o parte valoarea şi specificitatea cunoaşterii ştiinţifice şi filosofice, ancorând, în cele din urmă, într-un romantism sui generis, care, fără să amestece filosofia cu arta, reduce considerabil dimensiunile specifice ale celei dintâi; ca „filosofie a mobilităţii", bergsonismul accepta o singură modalitate de fiinţare a dialecticii: în creaţia şi cunoaşterea artistică. Căci, după Bergson, „evoluţia este *creatoare* ca şi travaliul unui artist"[36].

7. În fond, antiraţionalismul bergsonian se manifestă în reducerea cunoaşterii prin *ratio* – fie ea ştiinţifică sau filosofică – la o funcţionalitate „practică", adică biologic-instrumentală, de orientare în mediul ambiant. Într-un sens mai profund, am putea spune că antiraţionalismul la Bergson nu se manifestă propriu-zis în intuiţionismul său, care, realmente, pe terenul analizat de autor, are o justificare, ci în negarea îndreptăţirii valorii teoretice în regnul valorilor creaţiei umane.

Pe acest fond, Bergson a susţinut apoi (în „Les deux sources de la morale et de la religion", 1932) ideea că viaţa socială a oamenilor implică în toate formele ei morala şi religia; aceasta cu atât mai mult cu cât „societăţile închise", singurele pe care le aflăm în natură, nu exclud ca *elanul vital* să producă unele individualităţi excepţionale, ca eroii şi sfinţii, care permit o „morală deschisă", ferită de dominaţia obligaţiei impersonale. Un anumit gen de misticism renaşte astfel prin teoria lui Bergson, care refuză, e adevărat, supranaturalul, considerând ca valoare supremă viaţa.

Datorită structurii ei contradictorii, filosofia bergsoniană a întâmpinat în contemporaneitate şi admiraţie şi dezaprobare, astfel

---

[35] V. F. Asmus, *Problema intuiţii v filosofii i matematike*, Moskva, 1963, p. 192, 195.
[36] B. Russell, *Histoire de la philosophie occidentale*, Paris, Gallimard, 1953, p. 804.

încât, alături de un număr destul de restrâns de bergsonieni (Ed. Le Roy, J. Wilbos, G. Sorel, Ch. Péguy, A. Tibaudet, J. Segond, G. Dwelshauvers, J. Chevalier, H. Baruzi, H. Delacroix, A. Bazaillas), întâlnim un număr mare de antibergsonieni (mai importanți fiind J. Benda, R. Bertholet, M. Pragines, A. Spaier), între care întemeietori de orientări spiritualiste (cum este neotomistul J. Maritain).

Dincolo de disputa în jurul adepților şi adversarilor, trebuie să reținem că, Bergson a exercitat influențe multiple în gândirea contemporană, chiar în cea germană (Dilthey, Spengler, Klages, Müller-Freienfels), din care s-a inspirat pe alocuri destul de substanțial. Aşa cum am remarcat mai sus, fără a conduce la o şcoală, autorul „Evoluției creatoare" a introdus în filosofia veacului un anumit spirit, care, pe bună dreptate, s-a numit bergsonian.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CROCE: INTUIȚIE ȘI EXPRESIE; «DIALECTICA DISTINCTELOR»*

1. Benedetto Croce (25.02.1886-20.11.1952), una dintre personalitățile de prim rang ale secolului al XX-lea, format în tradițiile clasice ale filosofiei, în special cele hegeliene, a asimilat o mare experiență științifică și teoretică și a elaborat o operă[1] a cărei amploare și diversitate îl situează în prelungirea marilor capacități creatoare ale timpurilor moderne.

---

* În forma: *Benedetto Croce (1866-1951). Benedetto Croce și gândirea contemporană*, în: „Analele Universității București": Filosofie, Anul LI (2002).

[1] Lucrări principale: *Materialismo storico e economia marxistica* (1900); *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902); *Logica come scienza del concetto puro* (1905); *Ciò che è vivo e chio che è morto della filosofia di Hegel* (1907); *Filosofia come scienza dello spirito*, I-IV (1908-1917); *Filosofia della practica* (1909); *La filosofia di G. Vico* (1911); *Breviario di estetica* (1913); *Teoria e storia delle storiografia* (1917); *Goethe* (1919); *La poesia di Dante* (1921); *Estetica in nuce* (1928); *La storia come pensiero e come azione* (1938); *La carattere della filosofia moderna* (1941); *Storia dell'estetica per saggi* (1942); *Filosofia e storiografia* (1949); *Indagini su Hegel* (1952); *Scritti di storia literaria e politica* (Bari, I-XXX, 1911-1954); *Saggi filosofice* (I-XIV, Bari, 1910-1952).

Sunt de menționat numeroasele studii și articole din revista *La Critica*, în rubrica pe care a susținut-o vreme de o jumătate de veac, angajat adesea în polemici de răsunet, cu un spirit, așa cum mărturisea Croce însuși, de om și de cetățean. De fapt, ca ministru al instrucțiunii publice (1921-22, apoi după 1944), și după aceea, a militat pentru demnitatea școlii și a învățământului. Alături de *Nouvelle Revue Française* și de *Revista de l'Occidente*, condusă de Ortega y Gasset, *La Critica* a contribuit la mișcarea de înnoire a Europei.

Despre Croce: Celto Carbonara „B. Croce", în: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits*, I (sous la direction de M. Sciacca), Fischbacher & Morzorati, Paris, 1964, pp. 389-392; A. M. Frankel, *Die Philosophie B. Croce's und das Problem der Naturerkenntnis* (l 929); T. Osterwaldeer, *Zur Philospphie B. Croce's* (1950); M. Corsi, *Le origini del pensiero di B. C.* (1951); A. Carocciolo, *Estetica e la Religione di B. Croce* (1958); A. A. De Genaro, *The Philosophy of B. Croce* (1961); M. Abbate, *La filosofia di B. Croce e la crisi della societa italiana* (1966); K.E. Lönne, *B. Croce als Kritiker seiner Zeit* (1967); V. Stella, *Il giudizio su Croce* (1971); I. De Feo, *Croce* (1975); J. M. Palmer, H. S. Harris (eds.), *Thought, Actions and Intuition as a Symposium on the Philosophy of B. Croce* (1975); W. Rossani, *Croce e l'estetica* (1976); K. Acham, „B. Croce: Die Grundprobleme des Historismus", în: *Die Grossen der Weltgeschichte*, XI (1978); P. Bonetti, *Introduzione a Croce* (1984); M. Fabris (ed.), *Ritorno a Croce* (1984); R. Zimmer, *Einheit und Entwicklung in B. Croce's Ästhetik* (1985). Menționăm (pentru informarea generală): N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, Vol. sesto („La filosofia dei secoli XIX e XX"), edizione TEA 1995 (capitolo V); Paolo Bonetti, *Introduzione a Croce* (Laterza, 2001, cu o amplă bibliografie); *Enciclopedia GARZANTI di filosofia* (Nuova Edizione, Milano, 1993, 233-235).

Croce l-a avut ca precursor pe G. Vico. „Acesta din urmă reprezintă însă un răsărit, pe când Croce un apus; la primul se întrevăd germinații ale unor activități spirituale ce se vor ivi mai târziu, pe când la al doilea sunt presărate acelaşi urme multiple ale unor curente de gândire care au trecut; amândoi au închegat sinteze complete din aceste materiale funcțional distincte"[2].

Întreaga viață şi activitate a lui Croce face dovada unei încercări aproape exemplare de punere în evidență a valorii culturii şi a personalității. În acelaşi timp, el a desfăşurat şi o prodigioasă activitate ca cetățean şi om politic, în special a luat atitudine în revista *La Critica* față de evenimentele cele mai semnificative din istoria şi cultura italiană.

Croce – preciza M. Florian – este „cel mai de seamă neohegelian al vremii noastre ... Dorind a despărți ceea ce este viu, de ceea ce este mort în filosofia lui Hegel, Croce preface de la temelie dialectica hegeliană, la care nu renunță, considerând-o metoda specific filosofică"[3].

S-a observat, pe bună dreptate, că „modelul lui Hegel rămâne, peste orice orientare şi dezvoltare; de fapt, într-un anumit fel se păstrează în opera lui Croce ... De la Hegel provine ideea unei mişcări dialectice a gândirii noastre: vedem mai înâi numai un aspect limitat al unei probleme, apoi adunăm celelalte aspecte şi, în cele din urmă, le legăm într-o sinteză. De la Hegel provine şi credința în spiritul care se realizează treptat în mişcarea dialectică. Tot de la Hegel provine, în cele din urmă, credința în progres, într-un sens al istoriei: istoria universală este autorealizarea treptată a spiritului"[4].

Croce, aşa cum o recunoaşte el însuşi, nu este „un hegelian ca atare ... el construieşte, ca şi Hegel, o *filosofie a spiritului*, dar fără să pună o *filosofie a naturii* înaintea acesteia"[5]. Separația de Hegel se relevă mai ales în „metoda unității-distincție", metodă care are o mare importanță în istoria culturii, în particular, în ceea ce priveşte critica, întrucât oferă un instrument valabil pentru a discerne sferele diferite ale realului. Dacă am vrea să dăm numele de *sistem* doctrinei lui Croce, ar fi de precizat

---

[2] E. Papu, „Benedetto Croce", în: *Istoria filosofiei moderne*, IV, Societatea Română de Filosofie, București, 1939, p. 367.

[3] M. Florian, *Dialectica. Sistem şi metodă de la Platon la Lenin*, Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1947, p. 70.

[4] A. Hübscher, *Von Hegel bis Heidegger*, Reclam Jun. Stuttgart, 1961, p. 127.

[5] C. Carbonara, „Benedetto Croce", în: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine: Portraits*, I, Paris, 1964, p. 368.

„că e vorba de un sistem deschis, în care constanța formelor este unită cu noutatea și varietatea ireductibilă a „conținutului"[6]. Croce considera că „eroarea" lui Hegel constă în „confundarea *distinctului* și a *contrariului*, care sunt în esență categorii ireductibile, urmând logici diferite"[7].

2. Pe scurt, concepția lui Croce este următoarea: nu există alt „real" decât Spiritul, care se împlinește „dialectic" în patru trepte, două teoretice și două practice: 1) ca *intuiție* (treapta estetică); 2) ca sinteză a universalului și a particularului (treapta logicii); 3) ca voință a particularului (treapta economică); 4) ca voință a universalului (treapta eticii). Spiritul trebuie să străbată aceste trepte mereu, către un nivel din ce în ce mai înalt. Puterea de cunoaștere a intuiției și a fanteziei se situează la nivelul cel mai înalt al treptelor cunoașterii. Prin teoria artei, *ca intuiție și expresie*, Croce continuă tradiția lui Vico și De Sanctis, ceea ce relevă o unitate structurală a culturii italiene, străbătută, în concepția reprezentanților ei, de un profund spirit istoric, prin care se constituie unitatea între formele diverse ale afirmării prin creația umană, îndesosebi formele artei și ale filosofiei. A avut răsunet polemica lui Croce cu empirismul și neocriticsmul, „o polemică în apărarea autonomiei filosofiei, axată pe ideea că renunțarea la orice element speculativ ... a condus la subordonarea filosofiei față de știință"[8].

Formele spiritului, după Croce, nu sunt succesive, ci simultane, nu sunt opuse, ci distincte. În aceasta și constă deosebirea fundamentală dintre dialectica și istorismul hegelian și teoria „spiritului" a lui Croce: formele spiritului nu sunt angrenate într-o devenire, nu decurg una din alta, ci coexistă.

Croce este gânditorul care a analizat pe larg fenomenul expresiei. „Prin expresie el înțelegea nu numai expresiile lingvistice, ci și expresiile nelingvistice (obiectivarea expresiilor în artă, de exemplu). Conceptul de «expresie» cuprinde astfel toate posibilitățile omului ... Cu această distincție, Croce urmărea demonstrarea caracterului neintelectiv al intuiției și identitatea dintre intuiție și expresie"[9].

---

[6] *Ibidem.*

[7] B. Croce, *Ce qui est vivant et ce que est morte de la philosophie de Hegel*, Paris, 1910, p. 78.

[8] P. Bonetti, *Introduzione a Croce*, Laferza, 1984, p. 33.

[9] Al. Boboc, „Probleme filosofice ale limbajului", în culegerea: *Limbaj, logică, filosofie*, București, Editura Științifică, 1968, p. 246.

Doctrina lui Croce despre intuiție urmărește două țeluri: ea trebuie, mai întâi, să dovedească *primordialitatea* intuiției în raport cu intelectul, posibilitatea intuiției „pure" sau „expresiei pure"... ea trebuie, în al doilea rând, să dovedească faptul că, în timp ce cunoașterea intuitivă poate să existe independent de cea intelectuală, aceasta din urmă, dimpotrivă, în nici un fel nu poate să existe și să se realizeze fără cea intuitivă[10].

Croce nu a opus însă intuiția și intelectul, așa cum a făcut Bergson. „Intuiția este privită de Croce nu ca antipod al noțiunii, ci ca o condiție a realizării ei în spirit, ca una dintre formele de legătură între diverse trepte ale spiritului"[11].

De fapt, „teoria artei ca intuiție și expresie", ca activitate organizatoare a impresiilor pasive, cu un cuvânt, ca *formă*, relua o veche idee și chiar propria formulă a lui Fr. De Sanctis, după cum intuiția considerată ca o treaptă anterioară cunoștinței conceptuale, în procesul teoretic al spiritului, relua unul dintre motivele filosofiei lui Vico[12].

În acest context, Croce consideră că arta și știința sunt, în același timp, diverse și unite; ele coincid prin latura estetică. Ceea ce vrea să stabilească Croce este unitatea realității spirituale. Filosofia însăși „este o unitate; iar atunci când este vorba de estetică, de logică sau de etică, este vorba întotdeauna de întreaga filosofie, chiar dacă, din motive didactice, punem în lumină o singură latură a acestei legături indisolubile"[13]. Căci „numai un concept mai exact al activității estetice poate să ducă la corectarea altor concepte filosofice și la soluționarea unor probleme care pe altă cale pare aproape de nerealizat"[14].

Cunoașterea are două forme: „este sau cunoaștere *intuitivă* sau cunoaștere *logică*; cunoașterea *individualului* sau cunoașterea *universalului*; a lucrurilor considerate fiecare în parte sau cunoașterea relațiilor lor; ea este, în sfârșit, sau producătoare de imagini sau producătoare de

---

[10] V.F. Asmus, *Problema intuiții v filosofii i matematike*, Soțekghiz, Moskva, 1964, p. 140.
[11] *Idem*, p. 153.
[12] T. Vianu, „Benedetto Croce", în: *Idealul clasic al omului*, București, Editua Enciclopedică Română, 1975, p. 110.
[13] B. Croce, *Estetica privită ca știință a expresiei și lingvistică generală* (trad. Nina Façon), București, editura Univers, 1970, pp. 65-66.
[14] *Idem*, p. 66.

concepte"[15]. După Croce, însă, „orice intuiție adevărată sau reprezentare este expresie. Ceea ce nu se obiectivează într-o expresie nu e intuiție sau reprezentare, ci senzație și natură. Spiritul nu intuiește decât făcând, formând, exprimând. Cine separă intuiția de expresie nu reușește niciodată să le lege între ele"[16].

Croce precizează că *„activitatea intuitivă intuiește în măsura în care exprimă"*. Căci a exprima nu are sensul obișnuit al cuvântului, adică nu se restrânge la expresiile verbale. În fond, „există și expresii non-verbale, ca liniile, culorile, toate acestea trebuind incluse în conceptul de expresie, care cuprinde astfel orice fel de manifestări ale omului, orator, muzician, pictor sau orice altceva"[17].

Raportul dintre *cunoașterea intuitivă sau expresie* și *cunoașterea intelectuală sau concept* se manifestă și ca raport între artă și știință, între poezie și proză. Croce precizează însă că, în afară de intuiție și concept, nu mai există alte forme de cunoaștere: „Ceea ce rămâne precis în urma acestor explicații este că două sunt formele pure sau fundamentale ale cunoașterii: intuiția și conceptul, arta și știința și filosofia, topind în ele istoria, care este o rezultantă a intuției pusă în contact cu conceptul"[18].

3. Croce pornește de la estetică și construiește întregul edificiu: „Sistemul există în *Estetică* în măsura în care este element al unei structuri și nu există decât în raport cu ea; în ciuda polemicii sale contra sistemelor, Croce construiește un «sistem» care și-a adâncit adevărul printr-o continuă autocreare, dar a cuprins de la început esența gândirii pe care o reprezintă"[19]. Nu este vorba, așadar, de un sistem în sensul clasic, al epocii lui Hegel. Căci un astfel de sistem s-ar găsi „în afară de mișcarea efectivă a vieții istorice, ale cărei dificultăți filosofia trebuie să le soluționeze. Imposibilității de a construi sisteme filosofice îi corespunde imposibilitatea de a erija sisteme istorice, sau, după cum acestea se numesc, de obicei, istorii universale", adică expuneri în care viața omenirii este comprimată pe dimensiunea uniliniară a cronologiei... adevărata istorie, istoria vie – ne lămurește Croce – nu este decât aceea în care faptul trecut este pus în legătură cu un interes

---

[15] *Idem*, p. 75.
[16] *Idem*, pp. 81-82.
[17] *Idem*, p. 82.
[18] *Idem*,p. 104.
[19] N. Façon, „B. Croce", în: B. Croce, *Estetica* ..., pp. 15-16.

BCU IASI CENTRALA UNIVERSITARA LIBRARY

prezent şi este reflectat în acelaşi fel în care ne gândim la faptele pe care le executăm. Adevărata istorie este deci istorie prezentă[20].

Valoarea prezentului pentru a înţelege spiritul istoric conduce, în concepţia despre cunoaşterea istorică, la ceea ce s-a numit „prezentism", formulă ce pare a pune în dificultate *obiectivitatea* cunoaşterii istorice. Căci „orice istorie este o istorie actuală, în timp ce adevărul cunoaşterii istorice este în funcţie de nevoia care a determinat această cunoaştere"[21].

Dincolo de ceea ce s-a numit un relativism *sui generis* inerent prezentismului, sublinierea necesităţii de a ieşi din „sistemele istorice" rămâne de perspectivă atât pentru istoriografie, cât şi pentru filosofia istoriei.

„Istoria ca gândire şi acţiune" (1938) conţine „polemica împotriva oricărei forme de iraţionalism şi activism" şi sublinierea „necesităţii istorice", refuzând „orice transcendenţă şi orice determinism naturalist"; „judecata istorică este unica formă a cunoaşterii, categoriile sunt imanente însăşi judecării şi permit a distinge diversitatea calitativă a faptelor istorice"[22].

Sorgintea hegeliană nu este uitată: „Ca şi Hegel, Croce vedea în toate fenomenele manifestări ale spiritului absolut, pe care nu-l înţelegea ca esenţă dincolo de fenomen, ci ca principiul imanent al acestuia. Absolutul nu trebuia astfel gândit ca atare, ci în mod istoric, ceea ce exprimă *istorismul absolut*, caracteristic pentru filosofia lui Croce"[23].

„Istorismul" este depăşit, dar se menţine spiritul istoric, într-o „dialectică a distinctelor" cu largi semnificaţii de cuprindere sistematică: „Cele patru categorii (frumosul, adevărul, utilul, binele) servesc pentru caracterizarea realităţii, funcţionând ca şi criterii pentru orice judecată istorică, astfel încât filosofia vine cu realizări în «metodologia istoriografiei»... Cum istoria este unica realitate, în felul acesta, cunoaşterea istorică e unica cunoaştere dotată cu validitate teoretică ... Firește, în afară de cunoaşterea istorică se află acţiunea istorică, care se desfăşoară de-a lungul unor conflicte şi drame ale căror motivaţii ating

---

[20] T. Vianu, *Op. cit.*, p. 114.

[21] A. Schaff, *Istorie şi adevăr* (trad. Al. Boboc şi I. Mihăilescu), Editura Politică, Bucureşti, 1982, p. 134.

[22] P. Bonetti, *Introduzione a Croce*, Roma-Bari, Laterza, 1984, pp. 88-89.

[23] W. Röd, *Der Weg der Philosophie*, II, München, C.H. Beck, 2000, p. 408.

atât sfera economicului cât şi sfera idealităţii morale"[24]. Croce adaugă la acestea „încă un gen de «raţionalitate immanentă» a dezvoltării istorice: istoria umană e totdeauna «istorie a libertăţii», cu toate eclipsele pe care libertatea le poate suporta din partea vieţii politice a statului"[25].

O încheiere într-adevăr „hegeliană", cu accente ce pun în evidenţă o conştiinţă istorică şi o înţelegere lucidă a frământărilor şi a năzuinţelor unei epoci marcate de transformări puternice în structura societăţii şi a culturii umane.

De fapt, Croce a fost una dintre personalităţile care a influenţat pe multiple planuri viaţa culturală a Italiei şi a Europei în genere. Şi aceasta, vreme de aproape un secol (secolul al XX-lea). Estetica sa concentrează o bogată activitate publicistică (de critică literară, îndeosebi) şi socială. Dincolo de elogiile pe care i le-a adus (şi i le aduce încă) lumea culturală italiană, reţine atenţia aprecierea unui reprezentant al culturii germane: „De multă vreme Croce este privit, în zile bune, ca şi în zile rele, drept *praeceptor Italiae*. Ceea ce în Franţa, în Anglia şi în Germania a săvârşit o întreagă generaţie, a realizat pentru Italia el singur"[26]. Comentariile ar fi aici de prisos.

---

[24] *Enciclopedia Garzanti di Filosofia* (Redazioni Garzanti), Milano, 1993, p. 234.
[25] *Ibidem*, p. 325.
[26] A. Hübscher, *Op. cit.*, p. 134.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

HUSSERL: INTENȚIONALITATE ŞI TRANSCENDENȚĂ; FENOMENOLOGIA ŞI ARTA MODERNĂ

1. Expresia «Bewusstsein von», laitmotiv în limbajul fenomenologic, poartă în sine marea temă a intenționalității, pe care E. Husserl o considera drept caracteristica universală a conştiinței. „Problema de căpetenie – scria Husserl – care cuprinde întreaga fenomenologie se numeşte *intenționalitate*. Ea exprimă tocmai însuşirea de bază a conştiinței"[1].

Semnificația acestei înnoiri în stilul de gândire a fost relevată încă de timpuriu şi a reținut atenția, cumva ca o permanență, în „Husserl-Forschung". „Intenționalitatea – preciza E. Levinas – aduce ideea nouă a unei ieşiri din sine, eveniment primordial care le condiționează pe toate celelalte"[2]. Între acestea, se situează în prim plan noua modalitate de concepere a obiectului şi a obiectualității: „Orice trăire căreia îi este proprie caracteristica intenționalității, anume aceea a unei ființe-conştient-obiectuală (*eines Gegenständlichen-bewusst-Seins*), adică a ființei asupra căreia este orientată, o numim trăire intențională ... Trăiri intenționale nu sunt doar percepțiile ori reprezentările, amintirile, sau chiar judecățile, presupozițiile şi altele, ci şi interogările, îndoielile, abținerile de la judecată, dorințele, bucuriile, speranțele ... Bucuria este bucurie pentru ceva, frica este frică de ceva, dorința – dorință a ceva. De exemplu, dorința este orientată asupra unui obiect dorit, bucuria asupra a ceea ce produce bucurie. Bucuria nu e o trăire pentru sine ... În şi prin ea, o privire interioară conştientizează obiectul"[3]. Mai mult, dincolo de o monadologie de tip clasic, leibnizian, Husserl anunța, prin «Monadele au ferestre»[4], o veritabilă filosofie a deschiderii. Sub specia conştiinței

---

[1] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, în: *Husserliana*, Bd. III, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1950, p. 357.

[2] E. Levinas, *Intentionalité et sensation*, în: Revue Internationale de Philosophie, Nr. 71-72, fasc. 1-2 (1965), p. 34.

[3] E. Husserl, *Einleitung in die Logik und erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/1907*, în: *Husserliana*, Bd. XXIV, hrsg. von U. Melle, 1984, p. 661-662.

[4] E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Text aus dem Nachlass, II (1927-1928), în: *Husserliana*, Bd. XIV, 1973, p. 258.

intenționale, fenomenologia lui Husserl aduce astfel o nouă înțelegere a subiectivității – teză de perspectivă în gândirea contemporană.

2. De fapt, concepând intenționalitatea ca „esență a conștiinței", Husserl definea „sarcina" (tema) proprie fenomenologiei, anume „descrierea" conștiinței întrucât este „conștiință – a ceva". Prin aceasta, „obiectul" este „unitatea ideală a intenției și a efectuării intuitive", psihologismul fiind astfel depășit[5]. Prin „obiect", Husserl înțelege „apărutul însuși, în modul apariției sale", nu „o transcendență fizică sau metafizică"; în alți termeni, „obiectul" nu e un dat, ci „se oferă cu o absolută indubitabilitate într-o evidență adevărată și autentică", una care „nu este cea a «percepției interne» a psihologilor"[6].

Altfel spus, „obiectul" trebuie gândit ca un „corelat intențional", prin această afirmare a intenționalității survenind corelația „obiect intențional", și actul (de «vizare») ce-i conferă validitate.

Intenționalitatea nu se reduce la raportul conștiinței cu unul dintre „obiectele sale", ci este o aducere în prezență, face ca „obiectul" să apară ca atare. Am putea considera „că intenționalitatea caracterizează pentru conștiință faptul de a nu putea identifica în niciun fel ceea ce ca exprimă în actul de expresie și că, în ciuda utilizării de semne reale, ea este totdeauna un vizat a ceea ce nu este"[7].

Husserl însuși scria: „Esența conștiinței" este de a fi «conștiința a ceva», forma în care „devenim conștienți de ființa determinată a lucrurilor materiale, a corpurilor, a oamenilor, de ființa societăților umane și a operelor literare etc."[8]. De precizat însă că „nu orice *moment real* în unitatea concretă a unei trăiri intenționale are *caracterul de bază al intenționalității*, adică proprietatea de a fi conștiința a ceva"[9].

De aceea, deosebim între „obiect intențional al unei conștiințe" și „obiect sesizat, cumva un obiect intențional în dublu sens: ca simplu «fapt» și ca «obiect intențional deplin»[10], ceea ce înseamnă o dublă

---

[5] D. Souche-Dague, *La développement de l'intentionalité dans la phénoménologie husserlienne*, Phanomenologica 52, M. Nijhoff, Den Haag, 1972, p. 22.

[6] *Ibidem*, p. 28.

[7] A. de Waelhens, *L'idée phénoménologique d'intentionalité*, în: *Husserl et la pensée moderne / Husserl und das Denken der Neuzeit*, în: Phaenomenologica 2, 1959, p. 116-117.

[8] E. Husserl, *Ideen I, Husserliana*, Bd. 3, p. 74.

[9] *Ibidem*, p. 81.

[10] *Ibidem*, p. 82, 83.

intenție în componența „trăirii intenționale". Fiecare „trăire intențională" își are «obiectul intențional», adică sensul ei e obiectul, și astfel „a avea sens", respectiv „a avea în sens" ceva, ceea ce înseamnă o nouă înțelegere a raportului subiect-obiect din teoriile clasice ale cunoașterii: „prezentând un sens care nu este ea", conștiința, prin natura ei constituie un «obiect»"[11].

3. Prin aceasta, intenționalitatea (raportul de intenționalitate), „nu are nimic din raporturile între obiecte reale, ci este esențialmente *actul de a conferi un sens (Sinngebung)*. Exterioritatea obiectului este exterioritatea a ceea ce este gândit în raport cu gândirea care-l vizează, ceea ce înseamnă că obiectul constituie un moment ineluctabil al însuși fenomenului sensului"[12]. Prin ideea de intenționalitate, Husserl trece peste condițiile impuse de teoriile cunoașterii, propunând „teoria constituirii", în condițiile prezenței sensului, a unei „analize a orizontului" (intențional) a obiectului.

Nu construcție (kantian, vorbind), ci „constituire" de sens: primatul acțiunii limbajului (expresia) asupra gândului (*Gedanke*). În raport cu Descartes și Kant, altfel spus cu „analiza reflexivă" și cu cea „transcedentală" (care ne ridică la „condiții de posibilitate"), Husserl aprecia că fenomenologul tinde spre o „experiență primă", care, în afara celui care „o descoperă", nu este „experiență actuală".

Este de reținut că în elaborarea „logicii transcendentale" sunt utilizate adjectivele «fungierende» (operativ) și «lebendig» (în manieră vie) tocmai pentru a delimita funcția intenționalității: „ceea ce-mi stă în opoziție" – preciza Husserl – și-a primit «sensul de ființare» din intenționalitatea prestatoare (*leistende*). Intenționalitatea vie mă poartă, mă jalonează, mă determină în întregul meu comportament, ca și în ceea ce gândesc, arătându-se ca ființă sau ca aparență, ca ... operațională putând să fie însă netemeinică, nedezvăluită, și sustrasă cunoașterii mele"[13].

4. Prin concepția conștiinței drept «conștiința a ceva» și apoi sistematic prin aplicarea ideii de intenționalitate se structurează în

---

[11] *Ibidem*, p. 223, 224.

[12] E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, J. Vrin, Paris, 1967, p. 22.

[13] E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, în: *Husserliana*, Bd. XVII, 1974, p. 241-242.

principal întreg aparatul paradigmatic al fenomenologiei lui Husserl (şi al altor forme de fenomenologie).

Cu ideea „conştiinţei intenţionale" este pusă în umbră definitiv concepţia „conştiinţei-oglindă", preconizându-se o abordare cu adevărat modernă a problematicii cunoaşterii şi, mai departe, a valorilor şi a culturii. Ca «fenomene», toate acestea survin în prezenţă (în ceea ce aduc în orizontul fiinţării) în măsură în care cercetarea şi interpretarea lor solidarizează semantica, fenomenologia şi hermeneutica.

De fapt, esenţialul în fenomenologie (şi tocmai pentru a ajunge la „fenomene" în cunoaştere, în valorizare, în înţelegerea creaţiei de orice tip) îl constituie chestiunea privind *fiinţa* intenţionalităţii. Aşa cum s-a observat, ca atare, ontologic „este" ceva numai prin intenţionalitate, «spaţiul de joc», în cadrul căruia are loc interacţiunea «reglată» a subiectului şi obiectului (în toate sensurile: logic, gnoseologic, axiologic): căci nici *subiectul*, nici *obiectul* nu constituie un „este" ca atare", ci „numai intenţionalitatea ca structura ce le poartă şi le face posibile"[14].

Este de subliniat comunitatea conceperii fenomenologice a filosofiei ca „filosofie de lucru" cu cele mai noi tendinţe din creaţia modernă. „Spiritul" (căutărilor şi al reaşezărilor) este acelaşi, numai modalităţile de prezenţă diferă (în mod firesc), fiind în comparare aici două forme (diferite) ale culturii: arta şi filosofia (pot fi luate şi altele: filosofia şi ştiinţa; filosofia şi tehnica, de pildă).

În sensul amintit, este de observat „ruptura de tradiţie şi orientarea împotriva concepţiei despre realitate" a secolului al XIX-lea: „premise metodologice nelămurite, de exemplu, în proiectele teoretice ale unor artişti (Mondrian), ca şi în fenomenologie, aveau nevoie de o elucidare «fenomenologică»[15]. Altfel spus, „împotriva tendinţei naturalismului de a reda realitatea în întregime, de a o copia, se impunea străduinţa de a situa tot mai mult laolaltă reprezentarea şi reprezentantul. Căci scopul nu-l mai constituia *imaginea* realităţii, ci *realitatea* însăşi, fie ca cea naturală, sau numai o nouă dimensiune a realităţii în genere"[16].

---

[14] H. Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie*, 3. Aufl., K. Alber, Freiburg / Munchen, 1988, p. 121.
[15] H. Reiner Sepp, *Annäherungen an die Wirklichkeit. Phänomenologie und Malerei nach 1900*, în: *Edmund Husserl und die Phaenomenologische Bewegung*, hrsg. von H. Reiner Sepp, K. Alber, 1988, p. 77-78.
[16] *Ibidem*, p. 79.

5. Critica fenomenologică a „conştiinţei-copie" şi proiecţia „conştiinţei intenţionale" permit o nouă înţelegere a filosofiei (fenomenologice) şi a picturii „moderne": acestea au în comun „o orientare către ceea ce este obiectiv", către „realitatea totală", se află „în căutarea nemijlocitului şi a neinterpretabilului, a «apropierii» (Nahe): „realitatea nu mai trebuia să apară indirect, în imagine, în simbol ..., în formule, în conceptul dedus, nici în convenţie, ci aşa cum ea însăşi e sesizabilă"[17].

Cubismul, de exemplu, căuta să dea la iveală „referinţa veritabilă la realitatea spaţială", căuta *„apropierea"* de lucrurile în spaţiu: în acest sens, Picasso „voia să depăşească opoziţia: obiect tridimensional în realitatea spaţială -- obiect bidimensional – imagine"[18]. În alţi termeni, „distanţa dintre observator şi observat trebuia dizolvată şi ambele să se întrepătrundă astfel încât reificabilitatea (*Dinghaftigkeit*) lucrului să rămână neatinsă"; „tabloul cubist relevă astfel un domeniu în care realitate şi reprezentare se află laolaltă într-un domeniu propriu de semne, dincolo de dualitatea subiectivităţii şi a lumii"[19].

Husserl însuşi, prin teoria sa a „obiectului" (ca „obiect intenţional"), se află angajat într-o viziune similară, argumentând validitatea unei noi *dimensiuni* a fiinţării, anume obiect - obiectualitate, în raportare critică la naturalismul şi obiectivismul din gândirea contemporană lui. Şi pentru fenomenologie, „realitatea" nu e dedublată într-o «realitate-în-sine» şi una reprezentată, în copie.

Desigur nu se poate susţine ideea că fenomenologia ar constitui o reluare a metodelor şi procedurilor creaţiei ce vine sub semnul esteticului. Este de înţeles însă că această creaţie nu-i o aplicare a fenomenologiei. Ceea ce le uneşte este însă stilul de lucru, şi, mai ales, de interpretare şi conceptualizare la nivelul teoriei.

Distanţarea faţă de tradiţie se împlineşte în forma sesizării „unei noi dimensiuni", alta decât cea „reală" şi „ideală": „irealul" (fenomenologia); „imaginarul" (arta modernă). Peste tot se realizează aici eliberarea de ceea ce Husserl numea «enigma transcendenţei».

---

[17] *Ibidem*, p. 80, 82.
[18] *Ibidem*, p. 83, 84.
[19] *Ibidem*, p. 85, 86.

SPENGLER: CULTURA CA «FENOMEN ORIGINAR» AL ISTORIEI

1. O. Spengler[1] se situează în rândul gânditorilor cei mai controversați din veacul al XX-lea. De fapt, în problema mult disputată în epocă, aceea a „crizei culturii", Spengler susține „concepția organică sceptică": „cultura modernă" se află în stadiul „în care forțele sufletești istovite nu mai pot crea valori culturale în adevăratul înțeles al cuvântului"; „apusul culturii europene este un fenomen ce se întâmplă în chip necesar, inexorabil, fatal"[2].

Pe fondul unei concepții generale relativiste și pesimiste, Spengler a subapreciat „eficacitatea intelectului, glorificând puterea intuiției, aprobând fără rezerve forța în toate domeniile ei de manifestare: tehnic, politic și economic"[3]. El a interpretat cultura prin prisma ideii de relativitate, asimilând ideea goetheană a „fenomenului originar" pe terenul antiraționalismului lui Nietzsche și Bergson. Spre deosebire de Bergson însă, care „slăvește" ideea de creație, Spengler „vede pretutindeni mâna destinului: el nu recomandă entuziasmul, ci resemnarea mistică ... pune totul în dependență de sentimentul de pasivitate, de suferință. Fatalismul este izvorul *pesimismului istorico-filosofic*, care se degajă din întreaga operă a lui Spengler"[4].

---

[1] Lucrări principale: *Heraklit* (1904); *Declinul Occidentului* (Der Untergang des Abendlandes, 2 vol., 1918, 1922); *Omul și tehnica. Contribuție la o filosofie a vieții* (Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens, 1931); *Scrieri politice* (Politisches Schriften, 1932); *Cuvântări și articole* (Reden und Aufsätze, 1937). Menționăm că despre Spengler s-a scris mult, foarte mult. Reținem atenția doar asupra câtorva comentarii: E. König, *O. Spengler* (1921); O. Neurath, *Anti-Spengler* (1921); Th. Haering, *Die Struktur der Weltgeschichte* (1921); A. Messer, *Spengler als Philosoph* (1922); L. Stein, *Gegen Spengler* (1925); M. Schröter, *Metaphysik der Untergangs* (1948); P. Andrei, *H. Bergson și O. Spengler, doi filosofi neromantici*, în: „Probleme de sociologie (1927); N. Bagdasar, *Filosofia contemporană a istoriei* (1930, p. 238-277); Al. Boboc, *Filosofia contemporană*, I (1980).

[2] N. Bagdasar, *Din problemele culturii europene*, București, 1931, p. 60, 64, 68.

[3] N. Bagdasar, *Filosofia contemporană a istoriei*, București, 1930, p. 238. Așa cum s-a observat, „fondul filosofic general al concepției despre lume a lui Spengler este un biologism brutal" (John Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, II, 4. Aufl., Herder, Wien, 1960, p. 536).

[4] P. Andrei, *H. Bergson și O. Spengler – doi filosofi neromantici* (1923), *Opere sociologice*, Vol. II, Editura Academiei Române, București, 1975, p. 251. De fapt, încă după apariție, cartea

2. „Cultura – sublinia Spengler – este fenomenul originar al oricărei istorii universale trecute şi viitoare"[5].

Prin ce se caracterizează însă cultura ca „fenomen originar?" „Fiecare cultură – scria Spengler – are posibilităţile ei proprii de expresie nouă care apar, se maturizează, se ofilesc, dispar fără întoarcere"[6]. Realizând posibilităţile unui „suflet", cultura dispare o dată cu „epuizarea" sufletului care a creat-o: fiecare cultură „străbate vârstele individului. Fiecare îşi are copilăria, tinereţea, maturitatea şi bătrâneţea ei"; „o cultură moare atunci când sufletul a realizat toată suma posibilităţilor sale"[7]. Ultima fază, faza de „declin" a unei culturi este „civilizaţia", „soarta inevitabilă a unei culturi"[8].

Aşa cum preciza P. P. Negulescu, Spengler „se închide astfel, singur, în această dilemă: sau încercarea de a înţelege cultura antică era, după propria lui părere, zadarnică, şi atunci afirmarea lui că acea cultură s-ar fi deosebit radical de cea a noastră, rămâne o simplă afirmare ... sau, dacă a izbutit în adevăr să înţeleagă cultura antică, atunci cade principalul, stabilit de el însuşi, că diferitele culturi sunt impermeabile, inaccesibile altor spirite decât cele pe care le animă direct, în propriile lor cadre. În acest din urmă caz însă nu mai există nici un motiv ca diferitele culturi să nu se influenţeze, nicidecum, unele pe altele"[9].

Este de observat însă că autorul *Declinului Occidentului* analizează, în ciuda tezei morfologice (a ciclurilor culturale închise), unele particularităţi reale ale culturilor antică şi modernă; studiul „fenomenului marilor culturi" ridică probleme deosebit de interesante ale filosofiei culturii. Este vorba, în primul rând, de ideea unui element de unitate care trebuie să închege toate manifestările unei culturi, ideea *stilului cultural*. În acest sens, Spengler vorbea de *habitus*-ul („chipul înfăţişării externe a unei culturi"), de *durata* şi de *tempo*-ul ei.

Declinul Occidentului a fost considerată „un vis urât" (A. Werner, *Philosophie der Gegenwart*, München, 1921, p. 92) şi s-a vorbit de „orbirea (cecitatea) lui Spengler în faţa domeniului «sensului»" (A. Messer, *O. Spengler als Philosoph*, Stuttgart,. 1922, p. 62).

[5] O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeischichte*, C.H. Beck, München, Sonderausgabe, 1963, p. 141.

[6] *Idem*, p. 29, 145.

[7] *Idem*, p. 143.

[8] *Idem*, p. 46.

[9] P.P. Negulescu, *Destinul omenirii*, vol. II, Fundaţia, Bucureşti, 1939, p. 439.

Asemănând culturile cu viața unei plante, Spengler ajunge să atribuie culturii aceleaşi caractere pe care le întâlnim la plante: „Se vorbeşte de *habitus*-ul unei plante pentru a spune că ea are un fel de fenomen exterior care nu-i este propriu decât ei .. Ea aplic acest important concept al fiziognomicii la marile organisme ale istoriei şi aş putea să vorbesc de *habitus*-ul culturii, al istoriei sau al spiritualității hinduse, egiptene antice. Un sentiment obscur al acestui *habitus* a stat totdeauna la originea conceptului de stil"[10].

Dar *habitus*-ului unui grup de organisme „îi aparține, de asemenea, o anumită *durată a vieții* şi un anumit *tempo* al dezvoltării. Aceste concepte nu trebuie trecute sub tăcere într-o doctrină despre structura istoriei. *Tactul* existenței antice era altul decât al celei egiptene sau arabe. Se poate vorbi de un *andante* al spiritului greco-roman şi de un *allegro con brio* al spiritului faustian"[11].

Aşa cum s-a observat, „caracterele specifice ale unei culturi, stilul ei se citesc până şi în cele mai mărunte lucruri, cum sunt fațadele caselor, aspectul piețelor, străzilor şi zgomotul lor"[12].

3. Este de reținut însă că faptele din istoria culturii vin în contradicție cu teoria lui Spengler. Astfel, nu toate produsele din cultura antică se pot explica prin *apollinic*, după cum nici toate produsele din cultura modernă nu se pot explica faustic. Există, într-adevăr, o notă dominantă a culturii moderne, care apare ca faustică mai ales în romantism; clasicismul francez, muzica preclasică nu se pot explica faustic.

În viziunea lui Spengler iese în relief climatul biologic marcând fondul metafizic (structural), prin care stilul este constitutiv culturii. Şi nu după formă, ci după conținut, într-o amplă morfologie. „Fiecare cultură – scria Spengler – îşi are noile ei posibilități de expresie, care se înfățişează, se maturizează, se ofilesc şi nu se mai repetă (...). Esențe vii în cel mai înalt grad, aceste culturi cresc într-o sublimă lipsă de finalitate, ca şi florile pe câmp (...). În istoria lumii nu văd altceva decât tabloul unei neîncetate configurări şi reconfigurări, ale unei minunate deveniri şi dispariții de *forme organice*"[13].

---

[10] O. Spengler, *Op. cit.*, p. 146.

[11] *Idem*, p. 147.

[12] N. Tatu, *Oswald Spengler*, în: *Istoria filosofiei moderne*, vol. III, 1938, p. 503.

[13] O. Spengler, *Untergang des Abendandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, vollständinge Ausgabe in einem Band, C.H. Beck, München, 1963, p. 29.

Ca „fenomen originar" (*Urphänomen*) al oricărei istorii – continuă Spengler – cultura poate fi privită ca *„habitus*-ul unei plante", adică „felul propriu de apariție exterioară al acesteia"; cu acest *habitus* se asociază „și o *durată* determinată a vieții și un *tempo* determinat al dezvoltării"[14].

Se conturează astfel elementele (dimensiunile) constitutive unui stil: „Un sentiment nedefinit al acestui *habitus* se află oricând la baza *conceptului de stil* (*Stilbegriff*), iar atunci când este vorba de stilul religios, de cel erudit, politic, social, economic al unei culturi, în genere de *stilul unui suflet* este nevoie de a-l clarifica și înțelege"[15].

Spengler aduce astfel în prim plan ideea unui „Kulturstil" (prezentă încă la Nietzsche), înțeles ca unitate și mod de a fi al unității de forme în diversitatea creațiilor unei culturi. Se întrevede aici năzuința spre un principiu de centrare a diversității, spre paradigma unei culturi (luată ca întreg, ca totalitate a formelor ei autonome).

Este de reținut însă că Spengler rămâne tributar unei înțelegeri a activității omului ca mimetică, în funcție de un plan dat și sub o finalitate, situată ca destin al oricărei culturi, anume civilizația (situată doar ca bază de epuizare a „sufletului" unei culturi).

Blaga reia, într-o amplă sistematică, problematică pusă de Goethe, Nietzsche, Spengler (și alți reprezentanți ai filosofiei moderne a culturii), ridicând la un nou nivel (metodologic) modul de a gândi intuitiv-organic.

Astfel, referindu-se la „fenomenul originar" (și metoda justificată prin această idee a lui Goethe), Blaga preciza: „natura se manifestă într-o bogăție aproape explozivă de *forme* (*Gestalten*); «*Gestalt*» înseamnă formă „figură, configurație, dar nu e o noțiune așa de abstractă ca acestea. «*Gestalt*» e mai intuitiv și înseamnă mai mult figură sau *formă plastică*, mișcătoare, plină de viață"[16]. Ca „produs al spiritului", „fenomenul originar" are la bază „analogia manifestată în cadrul unor fenomene ale experienței", dar el este „o *vedenie*, de natură intuitivă și nu abstractă" și, ca urmare, „trebuie văzut cu ochiul interior, așa cum își

[14] *Ibidem*, p. 141, 146, 147.
[15] *Ibidem*, p. 146.
[16] Lucian Blaga, *Zări și etape*, Editura pentru Literatură, București, 1968, p. 150.

vedea Platon «ideile». De fenomenele originare trebuie să te apropii cu un sentiment de adorație"[17].

Situându-se în continuarea preocupărilor pentru ideea de „stil cultural", marcante îndeosebi la Nietzsche și Spengler, Blaga aduce efectiv discuția în spațiul înțelegerii creațiilor de cultură, ceea ce justifică (în mai mare măsură decât la înaintași) distanțarea de conceperea stilurilor după apropierea sau depărtarea de natură a creațiilor artistice și relevanța stilului ca paradigmă în formula „stil cultural".

[17] *Ibidem*, p. 159.

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CASSIRER: LIMBAJ ŞI CUNOAŞTERE; «FILOSOFIA FORMELOR SIMBOLICE»

1. Ernst Cassirer[1] este cunoscut nu numai ca filosof neokantian, ci şi ca participant activ la marea reconstrucţie teoretico-filosofică modernă şi la înnoirea unor domenii importante ale ştiinţei şi cugetării.

Opera[2] sa, impresionantă ca volum şi diversitate a preocupărilor, este axată însă pe o preocupare constantă: lărgirea demersului kantian, prin aflarea unor sensuri noi ale ideii critice şi a unor domenii de aplicare a acesteia.

Contribuţiile lui Cassirer în elaborarea semioticii şi a teoriei ştiinţei, în dezvoltarea filosofiei limbajului, esteticii, filosofiei valorii şi culturii, antropologiei filosofice etc., îl situează în rândul personalităţilor celor mai reprezentative ale gândirii contemporane. Pe această bază, desigur, se aprecia că, „dacă acţiunea postumă a unui filosof asupra spiritelor, atracţia şi interesul pentru opera sa constituie o măsură a

---

[1] Sinteza pe care o oferim aici îşi are sursele în următoarele lucrări: Al. Boboc, *Kant şi neokantianismul* (p. 32-33; 147-158; 210-224; 246-248; 252-254; 265-268; 344-345); *Probleme ale istoriei şi teoriei ştiinţei în opera lui E. Cassirer* (în: *Concepţii asupra dezvoltării ştiinţei*, Editura Politică, 1978, p. 297-316); *Teoria simbolului a lui Ernst Cassirer şi influenţa ei în gândirea contemporană* (în: *Studii de istorie a filosofiei universale*, VI, Editura Academiei, 1979, p. 143-152).

[2] Lucrări principale: *Problema cunoaşterii în filosofia şi ştiinţa modernă* (Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit; vol. I: 1906, ed. a 3-a, 1922; vol. II: 1907, ed. a 3-a, 1922; vol. III: 1920; vol. IV, 1957, postum); *Conceptul de substanţă şi conceptul de funcţie* (Substanzbegriff und Funktionsbegriff, 1910); *Libertate şi formă* (Freiheit und Form, 1916); *Viaţa şi opera lui Kant* (Kants Leben und Lehre, 1918, ed. a 2-a 1921); *Despre teoria relativităţii a lui Einstein* (Zur Einstein'schen Relativitätstheorie, 1921); *Idee şi configuraţie* (Idee und Gestalt, 1921); *Filosofia formelor simbolice* (Philosophie der symbolischen Formen); Vol. I: *Limbajul* (Die Sprache, 1923, ed. a 4-a, 1964); vol. II: *Gândirea mitică* (Das mytische Denken, 1925, ed. a 4-a, 1964); vol. III: *Fenomenologia cunoaşterii* (Phänomenologie der Erkenntnis, 1929, ed. a 4-a, 1964); *Limbă şi mit* (Sprache und Mythos, 1924); *Filosofia luminilor* (Die Philosophie der Aufklärung, 1932); *Determinism şi indeterminism în fizica modernă* (Detenninismus und Indeterminismus in der modernen Physik, 1936; ed. a 2-a, 1957); *Fundamentarea naturalistă a filosofiei culturii* (Naturalistische Begründung der Kulturphilosophie, 1939); *Logica ştiinţelor culturii* (Zur Logik der Kulturwissenschaften, 1942); *Galilei: noua ştiinţă şi noul spirit* (Galilei: A New Science and a New Spirit, 1942); *Newton and Leibniz* (1943); *Eseu despre om* (An Essay on Man, 1944); *Mitul statului* (The Myth of State, 1946); *Platonismul lui Galileo* (Galileo's Platonism, 1946); *Structuralismul în lingvistica modernă* (Structuralism in Modern Linguistics, 1946).

valorii sale, atunci Cassirer a fost unul dintre cei mai mari filosofi moderni"[3].

Cunoscut ca un neokantian, legat inițial de logicismul și metodologismul Școlii de la Marburg[4], Cassirer a elaborat însă un sistem propriu de gândire, care se originează la Kant și W. von Humboldt, dar, în principal, constituie o lărgire a demersului kantian, dând o altă întrebuințare ideii critice. Așa cum s-a remarcat, „orientarea hotărâtoare pe care Cassirer a dat-o criticismului kantian și neokantian este aceea de la critica transcendental-filosofică a conștiinței la critica limbajului"; *„Cassirer este primul filosof în secolul al XX-lea care își dezvoltă filosofia limbajului în mod expres în colaborare cu lingvistica"*[5].

2. Demersul fundamental al modului său de filosofare rămâne însă idealismul transcendental, chiar și pentru înțelegerea relației între problemele lingvistice și cele filosofice. Cassirer însuși mărturisea: „sistemul lui Kant nu este astfel pentru noi sfârșitul, ci un început rodnic nou și durabil al criticii cunoașterii"[6].

Dincolo de această semnificație a criticismului pentru constituirea „criticii cunoașterii" (a teoriei cunoașterii ca disciplină autonomă), Cassirer propunea înțelegerea filosofiei critice ca „filosofie a libertății", care explică însuși spiritul culturii moderne, întrucât principiul autonomiei oferă „o nouă rezolvare a conflictului fundamental dintre libertate și formă", imanent acestei culturi[7].

În fond, preciza Cassirer, cunoașterea este numai una dintre „formele de bază ale înțelegerii" (aici se vede, desigur, influența lui Dilthey); căci, alături de „funcția pură a cunoașterii", este vorba de a cuprinde „funcția gândirii lingvistice, a gândirii mitico-religioase, a intuiției artistice, în așa fel încât să apară clar cum în interiorul fiecăreia dintre ele se realizează o anumită organizare, nu atât *despre lume*, cât îndreptată asupra lumii, ca un sistem obiectiv al sensului sau ca un

---

[3] Carl H. Hamburg, *Ernst Cassirers Philosophiebegriff*, în: *Ernst Cassirer*, hrsg. von P. A. Schilp, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1966, p. 28.

[4] Vezi: Al. Boboc, *Kant și neokantianismul*, p. 147-158; 164-168.

[5] K. Neumann, *E. Cassirer: Das Symbol*, în: *Grundprobleme der grossen Philosophen*, hrsg. von J. Speck: *Philosophie der Gegenwart*, II, Vandehoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973, p. 137.

[6] E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. I, 3. Aufl., Bruno Cassirer, Berlin, 1922, p. 14.

[7] E. Cassirer, *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Bruno Cassirer, Berlin, 1916, p. 237.

ansamblu obiectiv al intuiției ... Cu aceasta însă, *critica rațiunii devine o critică a culturii* (subl. n.), care caută să înțeleagă și să arate cum orice conținut al culturii, întrucât nu este izolat, ci se bazează pe un principiu formal general, presupune o faptă (Tat) originară a spiritului[8].

„Critica" devine astfel o „critică a culturii", adică filosofie a culturii ca disciplină autonomă. Elementul de unitate care face din aceste „forme ale înțelegerii" veritabile „forme simbolice" este conceptul fundamental al filosofiei lui Cassirer: *simbolul*, prin care „analiza transcendental-filosofică" a culturii conduce la teza omului-demiurg, parte integrantă a lumii culturii și creatorul ei. „Omul – scrie Cassirer – trăiește într-un univers simbolic, nu într-unul pur și simplu natural. Limbajul, mitul, arta și religia sunt părți ale acestui univers, fețele multicolore care se mișcă în rețeaua de simboluri ... Omul nu mai are, ca animalul, o relație nemijlocită cu realitatea ... El trăiește așa de mult în formele limbajalui, în operele de artă, în simboluri mitice sau în rituri religioase încât nici nu poate întrezări, nici nu poate afla nimic în afara inter-relației acestor medii artificiale"[9]. Ca urmare, „în loc de a mai înțelege omul ca animal rațional, ar trebui mai degrabă să-l definim ca *animal simbolic*, cu aceasta dând expresie modului său propriu de a fi"[10].

Ca filosofie a culturii, „filosofia formelor simbolice" cuprinde și o temeinică analiză semiotică, prin care Cassirer a contribuit, alături de Peirce, Husserl, Wittgenstein și alții, la întemeierea semioticii moderne și la aplicarea ei în expunerea analitică și în explicarea fenomenului cultural și uman. De fapt, el a formulat programul unei expuneri cuprinzătoare a istoriei problemei cunoașterii, într-un fel a istoriei teoriei cunoașterii și a bazelor ei științifice moderne. Căci este caracteristic pentru stilul operelor filosofice ale lui Cassirer, „cea mai strânsă întrepătrundere a cercetărilor și intereselor istorice și teoretice, logice și gnoseologice. Toate lucrările sale teoretice sunt construite pe materialele istoriei științei și istoriei filosofiei"[11].

---

[8] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil: *Die Sprache*, 4. Aufl., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmastadt, 1964, p. V.11.

[9] E. Cassirer, *Was ist der Mensch ? Versuch einer Philosophie der menschlicher Kultur*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1960, p. 39.

[10] *Idem*, p. 40.

[11] V.F. Asmus, *Neokantianstvo*, în: *Sovremenaia burjuaznaia filosofia*, Izdatelistvo Moskovskovo Universiteta, 1972, p. 44-45.

De reținut, totodată, că, „principiul dezvoltării ideilor propus de Cassirer (primatul conceptului de lege asupra conceptului de lucru) corespunde concepției lui Cohen despre origine[12]. Cu alte cuvinte, explicația lui Cassirer se situează în cadrul idealismului logico-metodologic al Şcolii de la Marburg.

Cassirer formulează însă teza caracterului simbolic al noțiunilor științifice: „Conceptele fundamentale ale oricărei științe, mijloacele cu care ea își pune problemele și le formulează soluțiile, nu mai apar ca *imagini* pasive ale unei existențe date, ci ca simboluri intelectuale, produse de-sine-stătător"[13].

Simbolul, fie el lingvistic, științific, mitic sau artistic, dă o formă, organizează impresiile sensibile și astfel le înlocuiește pe acestea din urmă. *Simbolul* este un *substitut*, este „ceva" care înlocuiește „altceva", înapoia „semnului" stă „semnificatul", iar înaintea „expresiei" a trebuit să existe „impresia".

Textul lui Cassirer pe această temă înscrie o pagină memorabilă în geneza filosofiei limbajului: „Semnul nu este doar un înveliș întâmplător al gândirii, ci organul ei necesar și esențial. El servește nu numai în scopul medierii unui conținut gata făcut al gândirii, ci este un instrument cu ajutorul căruia însuși acest conținut prinde formă și capătă pentru prima dată deplina sa determinare. Actul determinării conceptuale a unui conținut merge mână în mână cu actul fixării lui într-un anumit semn caracteristic. Astfel, orice gândire corectă, riguroasă și exactă își află prima sa oprire în *simbolică* ș *semiotică*, domenii pe care ea se sprijină"[14].

Analiza semnelor și a semnificației în opera lui Cassirer reprezintă astfel nu numai contribuția sa la dezvoltarea semioticii și a semanticii, ci și premisa unui program de reconstrucție în filosofia limbajului, în filosofia științei și, în genere, în filosofia culturii. Pe un alt plan urmărită, concepția lui Cassirer asimilează și programul lingvisticii structurale, al teoriei limbii ca sistem de semne, comparabil cu oricare alt sistem semiotic[15].

---

[12] Wolgang Marx, *Cassirers Symboltheorie als Entwicklung und Kritik der neukantischen Grundlagen einer Theorie des Denkens und Erkennens*, I. Teil, „Archiv für Geschichte der Philosophie", hrsg. von H. Wagner, 57. Band, Heft, 2, 1975, p. 305.

[13] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, I. p. 5.

[14] *Idem*, p. 18.

[15] F. de Saussure, *Cours de lingvistique générale*, 3e édition, Payot, Paris, 1971, p. 33.

Legătura cu programul lui Saussure se mai poate constata în aceea că „semiologia" (Saussure) şi teoria simbolului (Cassirer) trebuie să constituie baza ştiinţelor umane. Un enorm material istoric stă la baza analizei „funcţiei simbolice" în constituirea formelor culturii, ceea ce se vede în toate operele lui Cassirer, dar mai ales în *Sprache und Mythos* (1925), în care urmăreşte în amănunt procesul de transformare a unor metafore în mituri[16].

Dincolo de aceasta însă simbolul devine (în perioada „antropologiei filosofice") „o cheie pentru înţelegerea omului"[17]. Cassirer merge atât de departe cu sublinierea rolului constructiv, reorganizator al simbolului, încât, dincolo de tradiţionala opoziţie neo-kantiană între ştiinţe „nomotetice" şi „idiografice", formulează următorul program: „datele" de care se ocupă istoricul nu sunt „evenimente", ci simboluri; „nu legile naturii, ci regulile, semanticii sunt principiile universale ale ştiinţei istoriei"[18].

Cu trecerea de la „critica transcendental-filosofică a conştiinţei" la „critica limbajului", opera lui Cassirer devine însă extrem de actuală. Căci prin dezvoltarea limbajului în strânsă legătură cu lingvistica şi logica, Cassirer a subliniat importanţa deosebită a analizei limbajului pentru determinarea tematicii actuale a filosofiei.

Cercetând eficacitatea principiului critic de-a lungul istoriei moderne a spiritului, în mod special pornind „de la momentul în care Renaşterea italiană pune fundamentul actualei noastre viziuni asupra lumii", Cassirer „a adus omagiu importanţei fundamentale a acestei epoci dintr-un punct de vedere german. Ceea ce-l pasiona însă era nu atât interesul general purtat de Occident copilăriei sale trecute ... cât interesul pentru «condiţiile posibilităţii» «condiţiilor posibilităţii» rezervate concepţiei despre lume investigată în comun de filosofie şi ştiinţa naturii"[19].

---

[16] Cercetarea ar fi, credem, utilizabilă pentru înţelegerea unor probleme deosebit de actuale ale stilisticii, dar şi pentru istoria şi teoria culturii.

[17] E. Cassirer, *Was ist de Mensch*, p. 39-40.

[18] *Idem*, p. 247.

[19] W. Cramer, *E. Cassirer*, în: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits.* Premier volume, sous la direction de F. Sciacca, Fischbacher et Morzorati, Paris/Milano, 1964, p. 300.

Constatând limitele metodei critice, Cassirer a trebuit să lărgească, printr-o metodă diferită, sistemul kantian al condițiilor adevărurilor necesare, metodă inspirată din semiotica şi semantica modernă şi legată structural de conceptul de „relație simbolică", ale cărei modalități de ființare le urmăreşte într-o amplă „fenomenologie a spiritului".

3. *Ideea centrală* a acestei resemnificări a gândului kantian *este aceea a valorii de cunoaştere a limbajului*, în tratarea căreia intervine, pe fondul mai larg al studiilor de istoria lingvisticii, influența lui W. von Humboldt, a conceptului „innere Sprachform".

Pornind de la constructivismul kantian, precum şi de la *Prinzipien der Mechanik* (1894) a lui H. Hertz, Cassirer formulează teza caracterului simbolic al noțiunilor ştiințifice: „Conceptele fundamentale ale oricărei ştiințe, mijloacele cu care ea îşi pune problemele şi îşi formulează soluțiile, nu mai apar ca *imagini* pasive ale unei existențe date, ci ca simboluri intelectuale produse de sine stătător. Mai ales cunoaşterea fizico-matematică a fost aceea care a devenit conştientă în modul cel mai pregnant şi cel mai timpuriu de acest caracter simbolic al mijloacelor ei fundamentale"[20].

Pentru ştiință şi limbă, ca şi pentru alte forme simbolice – mitul, arta – simbolul este o categorie universală, şi aceasta întrucât se originează într-o putere creatoare a spiritului. „Puterea şi productivitatea (Leistuug) semnelor mijlocitoare – scrie Cassirer – ar rămâne o enigmă dacă ele nu şi-ar afla ultima lor rădăcină într-o procedare (Verfahren) originară, întemeiată în însăşi esența conştiinței. Faptul că o dată unică senzorială ca, de pildă, sunetul vorbirii, poate deveni purtătorul unei semnificații pur spirituale, poate fi în cele din urmă inteligibil numai prin aceea că *funcțiunea fundamentală a semnificării însăşi există înainte şi operează înainte de punerea semnului particular* (subl. ns. – Al. B.), astfel încât ea nu se creează în această punere, ci numai se fixează şi se aplică într-un caz particular"[21].

Simbolul, deci, fie el lingvistic, ştiințific, mitic sau artistic, dă o formă, organizează impresiile sensibile şi astfel le înlocuieşte pe acestea

---

[20] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil: *Die Sprache* (1923), 4. Aufl., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, p. 5.
[21] *Ibidem*, p. 41-42.

din urmă. *Simbolul* este un *substitut*, este un „ceva" care înlocuieşte pe „altceva"; înapoia „semnului", stă „semnificatul", iar înaintea „expresiei" a trebuit să existe „impresia". S-a spus, pe bună dreptate, că „originalitatea lui Cassirer stă în *faptul că ne previne împotriva confuziei posibile între «simbol» şi «copie»* (subl. ns. – Al. B.). Căci nici unul dintre simbolurile de care se ocupă nu vine să înlocuiască un conținut mintal gata constituit, în acelaşi fel în care o copie reproduce un model. Care ar fi sensul şi utilitatea acestei reduplicări?"[22]

Remarcabilă rămâne dezbaterea desfăşurată de Cassirer pentru înțelegerea sistemelor ştiinței moderne ca sisteme de semne, pornind de la teza humboldtiană a rolului formativ al limbajului, a acțiunii acestuia în aflarea expresiei gândirii.

Textul lui Cassirer pe această temă este pe cât de simplu pe atât de profund, înscriind o pagină memorabilă în geneza filosofiei limbajului şi a teoriei ştiinței. „Semnul nu este doar un înveliş întâmplător al gândirii, ci organul ei necesar şi esențial. ... Fiecare «lege» a naturii primeşte în gândirea noastră configurația unei «formule» generale; fiecare formulă însă trebuie să fie expusă cu ajutorul unei conexiuni de semne specifice şi universale. Fără acele semne universale, aşa cum le oferă aritmetica şi algebra, nu ar fi exprimabilă nici un fel de relație particulară a fizicii, nici o lege particulară a naturii. Acest fapt se manifestă clar în principiul fundamental al cunoaşterii în general, după care universalul poate fi intuit numai în particular, iar particularul, poate fi gândit numai în perspectiva universalului"[23].

Pornind de la rezultatele speciale ale studiului limbii în lucrările de etnografie şi de psihologia şi istoria culturii mai ales, Cassirer ajunge la încheierea că „trebuie să revenim la o simbolică «naturală»", dacă vrem „să formăm conceptul de simbolică artificială a semnelor «arbitrare» pe care conştiința le-a creat pentru ea însăşi în limbaj, în artă şi în mit. Forța şi fecunditatea acestor semne mediate ar rămâne o enigmă, dacă ele nu şi-ar avea rădăcina profundă într-un demers originar al spiritului, fondat în esența conştiinței însăşi"[24].

---

[22] T. Vianu, *Postume*, E.P.L.U., Bucureşti, 1966, p. 118.
[23] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil: *Die Sprache* (1923), p. 18.
[24] *Ibidem*, p. 41-42.

Simbolica „naturală", care ține de caracterul fundamental al conștiinței, este conservată și utilizată, dar și depășită, întrucât în ea „o anumită parte integrantă a conștiinței, care se prevala de totul, păstra totuși puterea de a reprezenta acest tot și, într-un anumit sens, de a-l reproduce": conținutul deja dat avea astfel posibilitatea să furnizeze o reprezentare nu numai de el însuși, ci și de altul decât el, care nu era imediat dat, dar care era reprezentat mediat de primul conținut. Spre deosebire de acestea, *„semnele simbolice"* (subl. ns. – Al. B.) pe care noi le întâlnim în limbă, în mit și artă „nu «sînt» mai întâi, pentru a dobândi, dincolo de această existență, o semnificație determinată, ci *întreaga lor existență decurge în consecință din semnificație*. Conținutul lor specific *se confundă pur și simplu cu funcția de a semnifica* (subl. ns.). Pentru a cuprinde întregul în parte, conștiința nu mai este supusă aci solicitării acestei părți, care ar trebui să fie dată ca atare, ci ea creează aci, dimpotrivă, pentru ea însăși anumite conținuturi concrete și sensibile, ca expresie pentru complexe determinate de semnificații"[25].

Semnul nu este, deci, o repetare a unui conținut singular al intuiției sau al reprezentării. Cassirer subliniază funcția activă, rolul creator al semnelor nu numai în știință, ci în întreaga cultură umană. Căci analizele sale principale nu sunt centrate asupra semnificației logice a „funcției reprezentării", adică nu au în vedere exclusiv „critica cunoașterii", ci, așa cum am mai subliniat, „critica culturii". Este vorba de a urmări problema semnului „în desfășurarea configurațiilor sale concrete, așa cum ele se împlinesc în pluralitatea diverselor domenii culturale[26].

Așa cum o arată analiza limbajului, orice expresie lingvistică este „dătătoare de sens" (Sinngebende); „și semnele de speciile și originile cele mai felurite manifestă același raport. Se poate afirma, într-un anumit sens, că valoarea lor rezidă mai puțin în ceea ce ele rețin din conținutul singular, concret și sensibil și din existența sa imediată, decât în ceea ce ele reprimă și lasă la o parte din această stare nemediată"[27].

„Semnul" apare astfel „fără masa sensibilă proprie"; el posedă facultatea de „a pune în scenă", în loc de simplele detalii ale conștiinței,

[25] *Ibidem*, p. 42-43.
[26] *Ibidem*, p. 41.
[27] *Ibidem*, p. 44.

„rețeaua complexă a mişcărilor"; el nu este reflexul unei stări de conştiință stabile", ci „linia directoare" a unei astfel de mişcări. „Cuvântul în limbă, în substanța sa fizică este un simplu suflu, însă în acest suflu domină o extraordinară putere pentru dinamica reprezentării şi a gândirii. Această dinamică este totodată intensificată şi reglată de către semne. Deja proiectul leibnizian al unei *Charakteristica universalis* sublinia avantajul esențial şi universal al semnului: *semnul nu serveşte numai pentru a reprezenta, ci, înainte de toate, pentru a descoperi anumite raporturi legice; el nu oferă numai o abreviere simbolică a ceea ce este deja cunoscut, ci deschide noi căi către necunoscut, către ceea ce nu este dat* (subl. ns.). Forța sintetică a conştiinței în genere, care constă în a lua fiecare nivel pe care îl atinge în concentrarea conținutului său ca un prilej de a-şi lărgi limitele prezente, se manifestă aci sub un nou aspect. Înmănunchierea care este dată în semn nu este deci niciodată retrospectivă, ci, de asemenea, prospectivă. Ea instituie o concluzie relativă care conține nemediat exigența unui progres şi deschide calea acestui progres, făcând cunoscută regula sa generală"[28].

Istoria ştiinței oferă numeroase exemple în acest sens, subliniind rolul pe care-l poate juca pentru soluționarea unei probleme sau a unui ansamblu de probleme accesul la o formulă stabilă şi clară. Prin acest mers al ştiinței se evidențiază funcția simbolică a conştiinței, capacitatea ei de a depăşi „datul" simplu al reprezentărilor, articulându-se „în jurul anumitor centre formale şi semantice".

4. Analiza valorii simbolului, în particular a rolului creator al semnelor în expunerea sistemelor ştiinței moderne, l-a condus pe Cassirer de la concepția sa timpurie din *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910), consacrată în principal „structurii gândirii matematice şi naturalist-ştiințifice", la „filosofia formelor simbolice", înțeleasă ca „planul unei teorii generale a formelor de expresie", inspirată din cercetările lui W. Von Humboldt, Wundt, Steinthal, Herbart şi Marty[29].

Analiza semnelor şi a semnificației în opera lui Cassirer reprezintă astfel nu numai contribuția sa la dezvoltarea semioticii şi a semanticii, ci şi premisa unui program de reconstrucție în filosofia

---

[28] *Ibidem*, p. 46.
[29] *Ibidem*, p. V, VI.

limbajului, în filosofia ştiinţei şi, în genere, în filosofia culturii. De fapt, este vorba de *formularea ideii dependenţei analizei semantice de o cercetare semiotică mai de fond.* Căci „semnificaţia, acest concept central al oricărei teorii a limbajului, nu poate să fie tratată satisfăcător fără o teorie a semnelor"[30].

Studiind „funcţia generală a semnului", în esenţă problema semnificaţiei, Cassirer a avut în vedere (în mod deosebit în primul volum al *Filosofiei formelor simbolice*, 1923) dimensiunea semantică a semioticii. El a elaborat însă problema rolului semnelor în construirea sistemelor ştiinţei moderne şi, într-un plan mai larg, în constituirea sistemului formelor fundamentale ale culturii, subliniind rolul activ al semnelor şi semnificaţia lor ideală, ca o reacţie faţă de tradiţionala „Abbildtheorie".

Incontestabil, preferinţa pentru „semnificaţia ideală a semnului" derivă din alegerea matematicii ca domeniu tipic pentru funcţionarea semnelor. Aşa cum am văzut, Cassirer deosebea riguros, în spiritul concepţiei lui Frege, între *semn, sens şi obiectul semnificat;* căci semnul ca „dat senzorial" implică relaţia „materiei" şi a „formei". Nu este greu de observat că, prin această formulare Cassirer traduce în limbaj kantian teza lui Frege: „putem asocia unui semn (nume, cuvânt compus, semn scris) nu numai denotatul (Bezeichneten), pe care îl vom numi semnificaţia (Bedeutung) lui, ci şi ceea ce înţeleg eu prin sensul (*Sinn*) semnului, adică, modul în care este dat obiectul"[31].

Este formulat aci programul semanticii clasice, pe care l-a continuat şi dezvoltat apoi Carnap, propunând o nouă metodă a analizei semantice a semnificaţiei, numită „metoda *extensionalului* şi *intensionalului*": pentru fiecare expresie se ridică problema semnificaţiei ei şi a înfăptuirii ei reale; prima se determină cu ajutorul unei operaţii logice sau semantice (intensionalul), a doua prin cercetarea situaţiilor faptice[32].

Evident, pe un alt plan urmărită, concepţia lui Cassirer asimilează şi programul lingvisticii structurale, al teorii limbii ca sistem de semne, comparabil cu oricare alt sistem semiotic, dar care realizează

---

[30] C.K. Ogden, I. A. Richard, *Die Bedeutung der Bedeutung*, Suhrkamp Verlag, 1974, p. 60.
[31] G. Frege, *Sens şi semnificaţie*, în vol. *Logică şi filosofie*, Edit. politică, Bucureşti, 1966, p. 55.
[32] R. Carnap, *Semnificaţie şi necesitate*, Edit. Dacia, Cluj, 1972, p. 262-263.

totodată un plan al semnificării şi un plan al cunoaşterii. Căci, aşa cum scrie Saussure, „limba este un sistem de semne ce exprimă idei şi, prin aceasta, este comparabilă cu scriitura (l'écriture), cu alfabetul surdomuților, cu riturile simbolice, cu formulele de politețe, cu semnalele militare etc. Ea este însă cel mai important dintre aceste sisteme"[33]. Nu consideră Cassirer că esența semnelor este semnificația şi formarea unui anumit conținut de gândire? Căci, preciza Cassirer, „numai în momentul creării de cuvinte într-o limbă ... se descoperă forma fundamentală a gândirii, *obiectivarea*"[34].

Legătura cu programul lui Saussure se mai poate constata în aceea că, „semiologia" (Saussure) şi teoria simbolului (Cassirer) trebuie să constituie baza ştiințelor umane.

Desigur, analizele semiotice ale lui Cassirer se deosebesc şi de ceea ce, K. O. Apel numeşte „Ideea unei pragmatici transcendentale a limbii"[35], care l-a condus pe Peirce din punct de vedere filosofic la o variantă de pragmatism şi, implicit, la relativism în teoria adevărului, îndepărtîndu-se astfel de Kant, deşi susținea că înțelege „semiotica pragmatică" ca pe „o transformare a lui Kant"[36].

Prin profilul kantian al gândirii sale, Cassirer a păstrat principiul universalității şi necesității, s-a opus şi pragmatismului şi pozitivismului. Este ceea ce a şi observat Apel chiar mai de timpuriu: deosebirea între semiotica lui Peirce şi cea a lui Cassirer ar consta în următoarele: la Cassirer „funcția semnelor se construieşte întrucâtva în sinteza transcendentală a apercepției. De concepția lui Peirce, această *transformare semiotică a filosofiei transcendentale* se deosebeşte prin aceea că, în ciuda corporalizării semiotice a funcției de mediere a cunoaşterii, în vederea astfel mediatei relații-subiect-obiect lasă să rămână neschimbată premisa kantiană a unui idealism transcendental al conştiinței"; „transformarea semiotică de către Peirce a kantianismului nu este la fel de radicală"[37].

---

[33] F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 3e édition, Payot, Paris, 1971, p. 33.

[34] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil: *Die Sprache*, p. 252.

[35] *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, hrsg. von J. Simon, Verlag-Karl Alber, Freiburg-München, 1974, p. 283.

[36] *Ibidem*, p. 281.

[37] *Hermeneutik und Dialektik*. Aufsätze I, hrsg. von R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl, J.C.B. Mohr, 1970, p. 115.

Participarea lui Cassirer la analizele semiotice şi la formularea unui program al semioticii a avut loc independent de Peirce, ale cărui teze Cassirer nu le-a cunoscut în deceniul al treilea, atunci când şi-a scris operele principale, întrucât, aşa cum se ştie, opera lui Peirce a fost editată abia după 1934.

Este de remarcat că cercetarea conceptului de „formă simbolică", în limbă, mit, artă, ştiinţă are la bază o concepţie clară despre *simbol*, funcţiile şi rolul acestuia în „construcţia ştiinţelor spiritului", în „gândirea mitică", în „fenomenologia limbajului" şi „fenomenologia cunoaşterii". Un enorm material istoric constituie baza analizei „funcţiei simbolice" în constituirea formelor culturii, ceea ce se vede în toate operele lui Cassirer, dar mai ales în *Sprache und Mythos* (1925), în care urmăreşte în amănunt procesul de transformare a unor metafore în mituri.

5. Ceea ce atrage atenţia în cercetările de semiotică ale lui Cassirer (sub aspect teoretic, deoarece întreaga elaborare în perspectiva „filosofiei formelor simbolice" este o aplicare a semioticii pe terenul transcendentalismului) este o dublă preocupare: pentru „poziţia" problemei simbolului în sistemul filosofiei şi pentru „logica conceptului de simbol". Aceasta îndreptăţeşte părerea după care preocupările de semiotică se împletesc nemijlocit cu o filosofie a limbajului[38].

Simbolul – preciza Cassirer – este un concept „rodnic" şi „multilateral", având o „semnificaţie generală", pentru logică, estetică, filosofia limbajului, filosofia religiei etc.[39] Puterea lui universală de semnificare se poate constata în însăşi construirea principalelor forme ale culturii. Simbolul are o întreită funcţie: de „exprimare" (Ausdruck), de „reprezentare" (Darstellung) şi de „semnificaţie" (Bedeutung)[40].

Prin această complexă funcţionalitate, simbolul structurează ştiinţa, arta, limbajul, fiecare formă a creaţiei umane. Filosofia construită cu ajutorul lui – „Filosofia formelor simbolice" – „poate şi vrea să fie nu un «sistem» filosofic în accepţia tradiţională a cuvântului. Ceea ce încearcă în genere să ofere, este «Prolegomene la o viitoare filosofie a

---

[38] Hamburg, C.H., *Symbol and Reality. Studies in the Philosophy of Ernst Cassirer*, M. Nijhoff, The Hague, 1956, p. 114.

[39] E. Cassirer, *Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie*, în *„Zeitschrift für Aestetik und allgemeine Kunstwissenschaft"*, Bd. XXI, Heft, 2, 1927, p. 295.

[40] *Ibidem*, p. 303, 308.

culturii», care nu ar fi o construcție gata, pe care ar năzui să o obțină, ci numai un compendiu"[41].

Dincolo de aceasta însă, simbolul devine (în perioada „antropologiei filosofice") „o cheie pentru înțelegerea omului"[42]. Cassirer merge atât de departe cu sublinierea rolului constructiv, reorganizator al Simbolului, încât, dincolo de tradiționala opoziție neokantiană între științe „nomotetice" și „idiografice", formulează următorul program: „datele" de care se ocupă istoricul nu sunt „evenimente", ci simboluri: „lumea simbolurilor" este obiect al tuturor „științelor despre om" și, ca urmare, „pentru a înțelege și a interpreta simboluri, trebuie să dezvoltăm alte metode decât cele aplicate în cercetarea cauzelor. Categoria de sens nu va putea astfel să ducă înapoi la categoria de existență ... Nu legile naturii, ci regulile semanticii sunt principiile universale ale științei istoriei"[43].

Așa cum observa J. Habermas, la Cassirer „științele spiritului dobândesc rangul unei metateorii", se îndreaptă spre relațiile formale dintre formele simbolice. Ele nu dau nici o informație despre realitate, ci constituie expresie asupra informațiilor, care se află înaintea lor. Tema lor nu este și analiza empirică a fragmentelor de realitate expusă, ci analiza logică a formelor de expunere"[44]. Cassirer nu leagă „sistemele de simboluri" de dezvoltarea istorică: dimensiunea istoriei rămâne exterioară, „filosofiei formelor simbolice", ceea ce transformă „științele culturii" în „purtători ai unei gramatici universale a formelor simbolice"[45].

În esență, Cassirer a conștientizat faptul că știința modernă confirmă gândul leibnizian al unității dintre „logica faptelor" și „logica semnelor". *El a legat spiritul uman și cultura de funcția semnelor, îndeosebi de funcția de semnificație, spre deosebire de Ch. Morris, și chiar de Peirce, punând accentul pe latura semantică, nu pe cea pragmatică.* Subiectul care

---

41 E. Cassirer, *Zur Logik des Symbolbergriffs*, „Theoria", Bd. 2, Göteborg, 1938, în: *E. Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbergriffs*, Bruno Cassirer, Oxford, 1956, p. 229.

42 E. Cassirer, *Was ist der Mensch ? Versuch einer Philosophie der enschlichen Kultur*, (1944), W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1960, p. 37-40.

43 *Ibidem*, p. 247.

44 C.J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, în „Philosophische Rundschau", hrsg. von H.G. Gadamer u.H. Kuhn, Beiheft 5., J.C.B. Mohr, Tübingen, 1967, p. 10.

45 *Ibidem*, p. 11.

acționează (interpretantul) este prezent la Cassirer numai în „spiritul" ce unește „formele simbolice". Ceea ce interesează, în primul rând, este cel „obiectivat" (objektivirende) și mai puțin funcția indicativă sau comunicativă a semnelor.

Nu există la Cassirer o analiză a semnelor din punctul de vedere în care ele orientează acțiunile și atitudinile umane; nu există nici o cunoaștere a ceva ca ceva fără o reală mediere de semne. Această „transformare semiotică a filosofiei transcendentale" se deosebește de toate înclinațiile pragmatice, de Peirce și de Morris, prin aceea că, în mare măsură, „construiește funcția de semne (Zeichenfunktion) în sinteza transcendentală, a apercepției", și „cu toată corporalizarea (Verleiblichung) semiotică a funcției de mediere a cunoașterii, în vederea relației subiect-obiect astfel mediată lasă să rămână neschimbată premisa kantiană a unui idealism transcendental al conștiinței"[46].

Așa cum am precizat mai sus însă, este vorba de un idealism semantic, nu gnoseologic, așa cum era la Kant, idealism ce absolutizează rolul activ, formativ al semnelor în elaborarea conceptelor și sistemelor științei. În acest sens, nu s-a neglijat sublinierea influenței *Cercetărilor logice* ale lui Husserl[47] pentru care primar rămânea tot aspectul semantic, pe care ni-l indică „semnificația" designatului[48]. Cassirer formulează însă „problemele comune tuturor curentelor care apară teza că limbajul creează imaginea realității"; căci este vorba „de concepția *creării* imaginii lumii de către limbaj, ceea ce conduce în mod consecvent la teza că diferitele limbi produc diferitele perspective asupra lumii", ceea ce evidențiază legătura dintre „forma simbolică" și „forma internă a limbajului" de la W. von Humboldt[49].

Autorul „filosofiei formelor simbolice" a pus însă probleme reale ale rolului limbajului în cunoaștere, ceea ce îndreptățește aprecierea dată de S. K. Langer (continuatoare a operei lui Cassirer), după care „cercetarea simbolului și a semnificației este un punct de plecare al

---

[46] *Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze* I, p. 115.

[47] K. Neumann, E. Cassirer: *Das Symbol*, în vol. *Grundprobleme der grossen Philosophen*, hrsg. von J. Speck: *Philosophie der Gegenwart* II, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen, 1973, p. 122.

[48] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, I. Teil, 3. Aufl., M. Niemeyer, Halle, 1922, p. 23-30.

[49] A. Schaff, *Langage et Connaissance*, Editions Antropos, Paris, 1969, p. 33, 40.

gândirii filosofice şi nu un derivat din premise carteziene, humeiste sau kantiene"; „cele mai bune cercetări asupra conținutului de sens al artei, asupra artei ca formă simbolică şi ca mod de înțelegere au fost întreprinse în spiritul metafizicii postkantiene. Nu cred, totuşi, că ar fi necesară o interpretare idealistă a realității pentru a recunoaşte în artă o formă simbolică"[50].

6. Principalele dezvoltări de analiză semiotică şi semantică ale lui Cassirer conduc la câteva idei importante pentru teoria cunoaşterii în genere, dar mai ales pentru teoria cunoaşterii ştiințifice.

Dintre acestea reținem: 1) deosebirea între semne naturale şi semne artificiale, cu păstrarea pentru acestea din urmă a termenului de „simbol" (deşi foloseşte uneori „semne" pentru toate formele culturii, inclusiv ştiința) şi ideea caracterului mediat, elaborat al acestora din urmă; 2) deosebirea între semn şi imagine; 3) prezentarea evoluției ştiinței moderne ca o transpunere treptată în sisteme de semne (interpretate, bineînțeles); 4) consubstanțialitatea dintre semn şi semnificație; 5) accentuarea pe „semnificația ideală a semnului"; 6) legarea funcției de semnificare de „spirit", deci de un „interpretant" (în limbajul lui Peirce), care are această capacitate *înainte* de punerea unui anumit semn (această notă se accentuează în perioada „antropologiei filosofice", când „spiritul" devine spiritul uman, chiar omul ca „animal simbolic"); 7) capacitatea semnului-simbol de a fixa generalul (legitatea) specifică unui anumit domeniu al creației umane şi de a o purta în procesul de comunicare; 8) rolul formativ al semnelor ştiinței în raport cu conținuturile gândirii (de fapt, conținuturile de sens), şi, cu aceasta, unitatea indisolubilă dintre „formarea conceptuală" şi „actul fixării" în semne, adică formarea expresiilor; 9) distincția între condițiile semiotice ale teoriei (sistemul de semne structural, legic) şi teoria ca sistem conceptual, de unde şi reacția îndreptățită împotriva manierei pozitiviste reducționiste; 10) prezentarea semnelor ca realizare a unei permanențe, ca „primul stadiu şi prima dovadă a obiectivității" în toate domeniile creației umane, nu numai în ştiință; 11) considerarea „semnelor simbolice" ca modalități de ființare a conținutului în toate domeniile, nu numai în ştiință, şi condiționarea acestei ființări de „funcția de a semnifica", ceea ce implică pericolul dependenței

[50] S.K. Langer, *Philosophie aud neuem Wege*, S. Fischer Verlag, Berlin, 1965, p. 8.

existenței obiectelor abstracte și ideale de găsirea mijloacelor în care să-și afle expresia – cu alte cuvinte, pericolul idealismului semantic; 12) ideea funcției de cunoaștere a semnului, care „nu servește numai pentru a reprezenta", ci „pentru a descoperi anumite raporturi legice", pentru „a deschide calea" unui progres în cunoaștere, a soluționării unor probleme; 13) valoarea simbolului pentru înțelegerea unității indisolubile dintre nivelul empiric și cel teoretic al cunoașterii (vezi mai sus polemica cu empirismul și raționalismul clasic); 14) valoarea simbolului ca bază a unei „teorii generale a formelor de expresie", de fapt a unei teorii a formelor culturii; 15) dependența „formării conceptuale", și a genezei științei ca atare, de „formarea simbolică", prin care se depășește și programul neocriticist al originii cunoștinței, dar și orice program empirist.

Pentru Cassirer simbolul nu ar fi simbol, dacă nu ar lua exigența unei anumite modalități de adevăr. Orice semn, în funcția sa ca simbol, este raportat la ceva de semnificat (Bezeichnendes), la o semnificație, pe care o prinde și vrea să-i dea expresie"[51].

Cu trecerea de la „critica transcendental-filosofică a conștiinței" la „critica limbajului", opera lui Cassirer devine extrem de actuală. Căci prin dezvoltarea filosofiei limbajului în strânsă legătură cu lingvistica și logica, Cassirer a subliniat importanța deosebită a analizei limbajului pentru determinarea tematicii actuale a filosofiei, fără să transforme filosofia într-o simplă critică a limbajului.

„Pentru teoria cunoașterii – scrie Kutschera – problema acțiunii limbii în formarea și organizarea experienței este de cel mai mare interes[52]. Căci problema semnificației rămâne centrală în studiile principale mai noi în domeniul filosofiei limbajului și al teoriei cunoașterii, care împletesc, din ce în ce mai mult, analiza limbajului natural și a celui artificial, atât de strânse, după cum am văzut, în cercetările lui Cassirer.

Problemele semnificației lingvistice capătă însă din ce în ce mai mult o tratare interdisciplinară: este ceea ce arată și culegerile mai

---

[51] J.E. Doherty, *Sein, Mensch und Symbol, Heidegger und die Auseinandersetzung mit dem neokantianischen Symbolbegriff*, Bouvier Verlag, Bonn, 1972, p. 32-33.

[52] Fr. von Kutschera, *Sprachphilosophie*, 2. Aufl., W. Fink Verlag, München, 1975, p. 14.

recente de studii asupra limbajului[53], conturând contextul în care este actuală contribuția cercetărilor întreprinse de Cassirer încă în perioada de înflorire a semanticii clasice Frege-Carnap, dar şi a naşterii şi dezvoltării semanticii, care aşa cum o înțelesese demult Cassirer, a determinat adevărate mutații în lingvistică, în logică, în teoria cunoaşterii, în filosofie în genere.

7. Începuturile activității lui Cassirer în Şcoala de la Marburg se particularizează printr-o vădită preferință pentru istoria ştiinței şi a cugetării moderne, pentru o analiză logico-gnoseologică de tip kantian a conceptelor şi metodelor acestora. Pe urmele lui Natorp, care anunțase prin lucrările sale (îndeosebi: *Descartes Erkenntnistheorie*, 1882; *Platos Ideenlehre*, 1903) prezența unui criticism *avant la lettre*, Cassirer se ocupă de studiul lui Descartes (*Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenscaftlichen Erkenntnis*, 1899) şi al lui Leibniz (*Leibniz' System in seiner wissenschaftlichen Grundlagen*, 1902), care, după el, au conştientizat importanța problemei cunoaşterii, primatul analizei subiectului în elaborarea sistemului filosofiei şi, mai ales, au făcut operă de pionierat în încetățenirea gândului că o veritabilă reconstrucție teoretico-sistematică trebuie să aibă temeiuri ştiințifice, matematice şi naturalist-ştiințifice în primul rând, gând cu care începe criticismul modern.

Kant însuşi propunea, încă la începutul *Criticii rațiunii pure*, să reflectăm asupra schimbării *modului de gândire*, care a fost avantajos matematicilor şi ştiinței naturii, şi să încercăm să le imităm pe acestea în „determinarea apriori" a obiectelor; căci pentru a şti ceva apriori, geometrul, de pildă, „nu trebuie să atribuie lucrului decât ceea ce rezultă în mod necesar din ceea ce a pus el însuşi în lucru, în conformitate cu conceptul său"[54]. Kant – preciza Cassirer – considera că „revoluția modului de gândire (Denkart) constă în aceea că începem cu reflecția rațiunii asupra ei însăşi, asupra premiselor şi principiilor ei,

---

[53] *Sprache und Erkenntnis*, hrsg. von H. Starke, A. Hain, Meisenheim am Glan, 1972; *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, hrsg. von J. Simon, Verlag-Karl Alber, Freiburg-München, 1974; *Sprache und Begriff*. Festschrift für Bruno Liebrucks, hrsg. von *J. Simon*, A. Hain Meisenheim am Glan, 1974; *Linguistik und Sprachphilosophie*, hrsg. von M. Gerhard, List Verlag, München, 1974; *Probleme der sprachlichen Bedeutung*, hrsg. von E. von Savigny, Scriptor Verlag, Kronberg/Ts., 1976.

[54] Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1969, p. 21.

asupra problemelor şi temelor ei; reflecţia asupra «obiectelor» va urma numai dacă se asigură acest punct de plecare"[55].

Această restructurare a modului de gândire se leagă de ceea ce s-a numit „răsturnarea (Drehung) copernicană", de o reelaborare a conceptului de *subiectivitate*, prin considerarea ei nu ca un *Cogito* transcendent, substanţă (Descartes), ci ca transcendentală, ca o funcţie de sinteză şi ca o capacitate de construcţie ideatică. Abia prin aceasta, eul, *Cogito* propus de Descartes, devine operaţional, nu ca „principiu al filosofiei" (Descartes), ci al „criticii cunoaşterii" (Kant), al cărei concept cardinal este cel de „sinteză apriori".

Descartes a elaborat însă, prin analiza matematică, un „model pentru filosofie"; în „logica şi teoria sa a ştiinţei" este vizibilă „tendinţa generală a ştiinţei noi", care poate fi exprimată pe scurt în formula următoare: *„în ea conceptul de substanţă* va fi depăşit şi înlocuit prin *conceptul de funcţie"*[56].

Cu aceasta, Cassirer formulează programul unei expuneri cuprinzătoare a istoriei problemei cunoaşterii, într-un fel a istoriei şi teoriei cunoaşterii şi a bazelor ei ştiinţifice moderne.

În concepţia lui Cassirer, scrierea *Problema cunoaşterii* (vol. I-II, 1906-1907) îşi propunea „să pună în lumină şi să examineze formarea istorică a problemei fundamentale a filosofiei moderne"; căci „toate năzuinţele ideatice ale timpurilor noi se înmănunchinză în cele din urmă într-o temă majoră comună: este un nou concept de cunoaştere, care va realiza în sine un progres neîntrerupt[57]. Elaborarea unui nou ideal al cunoaşterii, a unei „conştiinţe de sine teoretice" era pusă în primul plan tocmai pentru a înţelege interacţiunea tuturor laturilor creaţiei spirituale. Epoca modernă aspiră prin aceasta la împlinirea unei „reflecţii critice" (kritische Selbstbesinnung), prin care să se raporteze la produsele spirituale şi să le sintetizeze într-un „sistem fundamental".

Dincolo de dificultăţile de concepţie (de un anumit teleologism, îndeosebi), istoria teoriei cunoaşterii realizată de Cassirer rămâne un model al genului, de o incontestabilă utilitate şi semnificaţie pentru o sistematică actuală. Căci autorul analizează amplu şi într-o perspectivă

---

[55] E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre* (1918), 2. Aufl., Berlin, Bruno Cassirer, 1921, p. 161.
[56] E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie ...*, I, p. 450, 504.
[57] E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem...*, I, p. V.

filosofică geneza şi dezvoltarea teoriei cunoaşterii în strânsă legătură cu progresele ştiinţei moderne, evidenţiind tendinţele reale ale acesteia, năzuinţa spiritului modern spre problematizare şi conceptualizare.

Ideea principală a celebrei lucrări a lui Cassirer este următoarea: problema cunoaşterii îşi află statutul autonom, ca „Erkenntniskritik", în opera lui Kant, al cărei model rămâne „ştiinţa matematică a naturii" (mathematische Naturwissenschaft), legată structural de celebra *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687) a lui Newton.

Newton şi Kant sunt gînditorii care, în modalităţi diferite, bineînţeles, dau expresie sistematică tuturor năzuinţelor epocii moderne spre autonomizarea ştiinţei şi a filosofiei, bazată în principal pe armonia experienţei şi a gândirii. „Problema metodei, cu care începuse filosofia modernă – scrie Cassirer – pare să-şi fi dobândit în fapt în ştiinţa newtoniană împlinirea ei sigură", care se desăvârşeşte prin „critica raţiunii", legată în principal de „conceptul de experienţă al fizicii matematice"[58].

Luând ca bază „ştiinţa matematică a naturii", Kant este primul gânditor care, în mod sistematic, „face din ştiinţa newtoniană centrul studiilor teoretico-gnoseologice"; căci „conţinutul principal al doctrinei kantiene nu-l constituie eul, nici raportul acestuia cu obiectele exterioare" ci „legitatea şi structura logică a experienţei"[59].

Ideea importanţei lui Newton pentru progresul ştiinţei şi al cunoaşterii moderne rămâne centrală în toată opera lui Cassirer: „Filosofia secolului al XVIII-lea – scrie Cassirer – se leagă cu toate laturile de acest exemplu unic, de paradigma fizicii newtoniene ; dar ea îi generalizează totodată aplicarea. Căci ea nu se mai mulţumeşte să înţeleagă analiza ca pe o unealtă importantă a cunoaşterii fizico-matematice, ci vede în ea instrumentul necesar şi indispensabil al întregii gândiri în genere"[60].

„Descoperirea conceptului de natură" are loc pe terenul accentuării procesului de matematizare în ştiinţa modernă, al afirmării unei modalităţi funcţionale de înţelegere a „obiectelor" ştiinţei: „Conceptul de natură al epocii moderne, preciza Cassirer, se referă la

---

[58] E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem...*, II (1907), 3. Aufl., 1922, p. 401, 600.
[59] *Ibidem*, p. 600, 662.
[60] E. Cassirer, *Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, Mohr, 1932, p. 14.

opoziția aristotelică a materiei și formei. Această separare logică însă este în cele din urmă incapabilă să expună conceptual, să învingă dificultățile legate de conținut și materie, pe care le prezintă noua fizică. Conceptul de forță, care trece acum în centrul cercetării, conține deja în începuturile sale, critica *dualismului* aristotelic"[61].

Chiar la Bruno, de pildă, conceptul de existență este înțeles dinamic, sub înrâurirea, desigur, a conceptului de dezvoltare „care conferă conceptului de *materie* un nou sens și un nou conținut"[62]. De numele lui G. Bruno se leagă o redimensionare a *panteismului*, care, în noua stare de lucruri, a pregătit mentalitatea științifică a lumii noi, noua concepție realistă asupra naturii: Dacă „afirmarea sistemului copernican al lumii era pentru Galilei sinonimă cu autoafirmarea rațiunii", cu orientarea „spre conștiința de sine a individului", conceptul de „suflet al lumii", preluat de Bruno din neoplatonism, „este corelatul necesar în gândire al conexiunii cauzale"[63].

8. Pe baza acestei cercetări a problemei cunoașterii, Cassirer a elaborat apoi lucrarea sa fundamentală sistematică *Conceptul de substanță și conceptul de funcție* (1910), în care a reformulat principiile metodologismului neokantian și a elaborat teoria „funcționalismului".

Programul „funcționalismului" ca teorie a științei și a cunoașterii este în esență următorul: stabilirea primatului *conceptului de lege* în raport cu *conceptul de lucru*. Așa cum scria Cassirer însuși, „împotriva logicii conceptului de gen (Gattungsbegriff) se impune *logica conceptului matematic de funcție*", al cărei domeniu de aplicare nu-l constituie doar matematica, ci „cunoașterea naturii în genere"[64].

În ce constă sensul acestui program? În condițiile construirii domeniilor mai noi ale matematicii și ale procesului de matematizare a fizicii devenise aproape o evidență insuficiența logicii tradiționale, îndeosebi a teoriei tradiționale a abstracției și a teoriei tradiționale a demonstrației. Oricum, iluzia caracterului definitiv al logicii formale clasice se spulberase și apăruse ideea restructurării ei. Este tocmai ceea ce oferea noua logică a relațiilor, apărută pe terenul matematicii, dar

---

[61] E. Cassirer, *Das Erkenntnis problem...*, I, p. 293-294.
[62] *Ibidem*, p. 295.
[63] *Ibidem*, p. 277, 278.
[64] E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegrif. Untersuchungen über die Grundlugen der Erkenntniskritik*, Berlin, Bruno Cassirer, 1910, p. 27.

având o sferă de aplicare mai largă, la principalele domenii ale cunoaşterii ştiinţifice.

Cassirer trăieşte intens acest moment de revoluţionare a temeiurilor, sesizează neajunsurile teoriei empiriste şi psihologiste a abstracţiei, mecanicismul acesteia şi caută să explice procesul complex al formării noţiunilor, constructivismul gândirii în ştiinţă. Pe urmele lui Leibniz, el subliniază importanţa *relaţiei* şi primatul ei asupra substanţei, propunând o tratare a logicii formale independent de premisele ei „metafizice" făurite de Aristotel.

Autorul teoriei „funcţionalismului" pune în evidenţă particularităţi reale ale ştiinţei, care, la nivelul ei modern, nu se mărgineşte să opereze empiric asupra lucrurilor, ci studiază legile şi relaţiile. El descrie o evoluţie în conceptele, procedeele şi metodele ştiinţei, cu deschideri spre teoria cunoaşterii.

De fapt, progresul ştiinţei îşi află conştiinţa de sine în teoria ştiinţei şi a cunoaşterii. Istoria ştiinţei apare în mod fundamental în teoria ei actuală, care, crede Cassirer pe bună dreptate, nu se poate constitui fără premise şi temeiuri teoretico-gnoseologice. Merită să fie remarcat faptul că, pe terenul unui idealism gnoseologic (neokantian), Cassirer s-a opus oricărui empirism şi, în principal, mărginirii pozitiviste a timpului.

9. Opera lui Cassirer ocupă un loc central, în prima jumătate a secolului al XX-lea, în analiza filosofică a simbolului; prin asimilarea noului concept el reuşeşte să dea o altă orientare în kantianismul contemporan, depăşind maniera Şcolii de la Marburg, pentru care filosofia este teoria condiţiilor logice, a „cunoaşterii pure", adică a premiselor universale ale cunoaşterii ştiinţifice a lumii.

Pentru Cassirer simbolul nu ar fi simbol dacă nu ar lua exigenţa unei anumite modalităţi de adevăr. Orice semn, în funcţia sa ca simbol, este raportat la ceva de semnificat (Bezeichnetes), la o semnificaţie pe care o prinde şi vrea să-i dea expresie.

Gândirea umană – precizează Cassirer – este simbolică, şi nu o putem pune în evidenţă fără deosebirea între real şi posibil în înţelegerea simbolului: „Cunoaşterea umană este esenţialmente o cunoaştere simbolică. Această trăsătură caracterizează atât forţa, cât şi limitele cunoaşterii. Pentru gândirea simbolică este de luat în

consideraţie neapărat o deosebire precisă între real şi posibil, între fapt şi ideal. Un simbol nu are o existenţă reală ca parte a unei lumi naturale; el are o «semnificaţie». În gîndirea primitivă este încă foarte greu să se distingă cele două sfere, a existenţei şi a semnificaţiei. În progresul culturii umane însă se face clar remarcată deosebirea dintre lucruri şi simboluri, ceea ce înseamnă că şi deosebirea între facticitate (Tatsächlichkeit) şi posibilitate va fi totdeauna determinată"[65].

Ca urmare, analiza problemelor de teorie a limbajului se află la baza elaborării teoriei cunoaşterii. Cassirer sesizează unitatea organică a limbii (respectiv a semnelor) şi a gîndirii: „problema filosofică a originii şi a esenţei limbajului este realmente tot aşa de veche ca şi aceea a originii existenţei ... deoarece limbajul însuşi este o premisă şi o condiţie a reflecţiei"[66].

Raportarea la Leibniz (îndeosebi la ideea sa a unei „gramatici logice universale") rămâne caracteristică pentru teoreticieni atât de diferiţi ca Frege şi Cohen, Russell şi Cassirer, Husserl şi Scholz. Filosofia leibniziană valorează ca *paradigma* oricărei teorii construită prin împletirea dintre matematic şi logic, dincolo de orice psihologism şi biologism.

Această prezenţă a matematicului este caracteristică şi pentru Cassirer; prin ea a procedat la o restructurare a „logicii transcendentale" în direcţia unei teorii a ştiinţei. Teoria gândirii „pure" dezvoltată în kantianismul de la Marburg poate să fie desemnată „ca teorie a ştiinţei" (Wissenschaftstheorie) transcendentală tocmai în sensul ideii de „reflecţie în limitele premiselor şi reflecţie asupra premiselor": căci ceea ce Cohen, Natrop şi Cassirer numeau „gândire pură" trebuia „documentată" prin ştiinţe.

Prin aceasta, aşa cum preciza Cassirer, se instituia o opoziţie faţă de o „filosofie a conştiinţei" care ar putea explica fundamentele gândirii ştiinţifice[67]. Este implicată aci, desigur, o critică a subiectivismului extrem (la care ajungea psihologismul), dar şi o supralicitare a laturii logice a subiectivităţii. Cassirer evidenţiază însă ideea că teoria nu poate

---

[65] E. Cassirer, *Was ist der Mensch ?...*, p. 76.

[66] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, I, p. 55.

[67] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Dritter Teil (1929), 4. Aufl., Darmstadt, 1964, p. 63-67.

rămâne la o „Logik des Ursprungs" (Cohen), ci trebuie să fie în mod fundamental o „teorie a ştiinţei" (Wissenschaftstheorie).

Păstrând principiul kantian al „primatului" teoretico-gnoseologic al conceptului de lege asupra conceptului de lucru, Cassirer propune un nou concept de „teorie", dincolo de Kant şi de neokantieni: „Filozofia formelor simbolice – preciza Cassirer – a păşit dincolo de această punere de început a problemei. Ea a dezvoltat însuşi conceptul fundamental de «teorie»", considerând că „momente teoretice de formă şi motive de formă" se află şi în configuraţia „tabloului natural al lumii", în „tabloul lumii percepţiei şi intuiţiei"[68].

Este programul unei „fenomenologii a cunoaşterii": Ideea centrală a acestei viziuni asupra cunoaşterii este următoarea: cunoaşterea este „simbolică" în toate modalităţile ei; nu numai cunoaşterea ştiinţifică, ci şi cunoaşterea obişnuită, la nivelul percepţiei şi reprezentării are un caracter simbolic. „Funcţia de simbolizare – preciza Cassirer – nu este dată abia în imaginea lumii oferită de cunoaşterea teoretică, ci îşi pune pecetea deja asupra configuraţiilor primare ale percepţiei"[69]. Deja percepţia conţine o sistematizare, exprimată într-o „symbolische Prägnanz", prin care „trebuie astfel să înţelegem modalitatea în care, într-o trăire perceptivă, ca trăire «sensibilă», este conţinut concomitent un «sens» neintuitiv determinat şi adus la o expunere concretă nemijlocită"[70].

În acest context, Cassirer leagă problema formării conceptuale nu numai de *paradigma* cunoaşterii matematice, ci de problema generală a semnificaţiei: căci „numai în cadrele unei «doctrine a semnificaţiei» sistematice se poate fundamenta satisfăcător, după câte mi se pare, teoria conceptelor şi se poate construi complet ... pentru o asemenea «doctrină a semnificaţiei» matematica şi ştiinţa matematică a naturii vor constitui într-adevăr o *Paradigma* reală şi indispensabilă ... întreaga sferă a conceptelor «exacte» constituie ... numai o provincie particulară în cadrul regiunii semnificaţiei teoretice"[71].

---

[68] *Ibidem*, p. V.
[69] *Ibidem*, p. 183.
[70] *Ibidem*, p. 235.
[71] E. Cassirer, *Zur Theorie des Begriffs*, în: Kant-Studien, Bd. XXXIII, Heft 1-2 (1928), p. 135.

Cu aceasta însă „teoria formării conceptelor logico-ştiinţifice va trebui precedată de o teorie a formării conceptelor lingvistice. Aci se vede cum logica trimite nu numai la critica cunoaşterii, ci mai întâi la filosofia limbajului"[72].

Unele înnoiri au fost observate de criticii lui Cassirer, dintre care cel mai cunoscut, Konrad Marc-Wogau, l-a situat pe punctul de vedere al „idealismului critic", precizând însă că ideea fundamentală a filosofiei formelor simbolice, anume că „funcţia modelatoare (formende) a spiritului este de natură *simbolică*, îl desparte de criticismul modern[73]. Toate „formele simbolice", deci şi cunoaşterea, se caracterizează „printr-o funcţie *simbolică* de un fel deosebit: funcţia de expresie, funcţia de expunere (Darstellung) şi funcţia de conceptualizare"[74].

În mod concret, aceasta din urmă se desfăşoară în gândirea ştiinţifică, în care în prim plan apare „relaţia de semnificare", ceea ce face din problema conceptului „un membru al problematicii simbolicului"[75].

Cunoaşterea apare astfel ca un caz particular al „funcţiei simbolice a spiritului". Piesa ei esenţială rămâne teoria formării conceptuale în general, teoria formării conceptuale în ştiinţă în special. Ideea valorii absolute a matematicului în reconstrucţia acestei teorii este susţinută pe larg în *Fenomenologia cunoaşterii* a lui Cassirer, în care asimilează, pe fondul reînnoirii criticismului, experienţa mai nouă a discuţiilor din matematică şi fizică.

10. Întreaga dezvoltare a ştiinţei moderne, inclusiv în teoria numerelor şi în teoria mulţimilor, ilustrează, după Cassirer, un proces de instituire a *„primatului conceptului de funcţie* asupra *conceptului de obiect"*[76]. Cassirer descrie funcţia de „obiectivare" a semnelor conceptului de „obiect fizic"[77]. El pune în evidenţă autonomia „obiectelor", constructivismul gândirii în ştiinţă, cu accente spre autonomism (şi implicit spre constructivism), spre absolutizarea rolului creator al semnelor în expunerea teoriilor ştiinţei moderne[78].

---

[72] *Ibidem*, p. 135.
[73] K. Marc Wogau, *Das Symbolbegriff in der Philosophie*, E. Cassirers, în: *Theoria*, 2 (1936), p. 280, 283.
[74] *Ibidem*, p. 284.
[75] *Ibidem*, p. 326.
[76] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, p. 452.
[77] *Ibidem*, p. 490-501.
[78] *Ibidem*, p. 524-560.

B.C.U. "M. EMINESCU" IAŞI

Cassirer însuşi scria: fizica clasică arată „că întregul existenței este umplut şi pătruns de legitatea matematică şi că datorită acestei pătrunderi este abordabilă cunoaşterea umană. Nu matematica, ci mai întâi ştiința naturii furnizează ultima dovadă pentru acea armonie a adevărului şi a realității, pe care se bazează în cele din urmă orice posibilitate a cunoaşterii"[79].

Pentru problema cunoaşterii rămâne astfel de cea mai mare importanță ceea ce s-a numit „die mathematische Naturwissenschaft"; ambele „domenii de probleme" se află însă nu doar într-o strânsă interacțiune, ci într-un fel de „comunitate de destin spiritual"; căci dacă noua fizică a condus la o nouă „determinare conceptuală" şi a arătat „ce trebuie şi ce poate să fie cunoaşterea ştiințifică", noul „concept de adevăr", propus încă de Galilei, a trasat calea spre fundamentarea fizicii.

O convingere rămâne constantă în toată activitatea ilustrului filosof: că analiza problemelor cunoaşterii trebuie să asimileze din timp în timp noile cuceriri ale ştiinței. Această idee apare ca o mărturisire în prefața la lucrarea amintită: de la cercetările din 1910 şi 1920 încoace fizica nouă a obținut noi rezultate, pe care teoria cunoaşterii nu le poate neglija"[80].

Astfel „îmbogățirea şi adâncirea pe care fizica teoretică modernă a cunoscut-o prin noua şi riguroasa cuprindere a conceptelor ei teoretice de bază nu poate şi nu trebuie să închidă calea teoriei cunoaşterii, ci să-i opună, printr-o permanentă stare de pregătire, revizuirea propriilor ei premise"[81] Noua fizică, socoteşte Cassirer, confirmă însă teza caracterului simbolic al cunoaşterii ştiințifice şi pe aceea a unui „determinism critic", „nemetafizic"[82]. „Principiile fizicii nu sunt în esență altceva decât mijloace de orientare"[83], scrie Cassirer, reafirmând principiul valorii instrumentale, operaționale a conceptelor ştiinței.

Problema sensului dezvoltării ştiinței moderne şi aceea a unor concepții înnoitoare despre dezvoltarea ştiinței a constituit o preocupare permanentă a lui Cassirer. Studiile din deceniul al patrulea şi vol. 4 al

---

[79] E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem...*, IV (1957), W. Kohlhommer, Stuttgart, 1937, p. 10.
[80] E. Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik* (1937), în: *Zur modernen Physik* (1957), p. 129-131.
[81] *Ibidem*, p. 131.
[82] *Ibidem*, p. 139, 159.
[83] *Ibidem*, p. 190.

lucrării *Das Erkenntnisproblem* (publicat postum în 1950) privesc şi mai mult în unitate dezvoltarea filosofiei şi a ştiinţei şi fixează câteva momente de răscruce: Platon, Galilei, Kepler, Descartes, Leibniz, Newton, Kant, şi apoi teoriile fizicii şi matematicii din secolul XX.

O unitate de netăgăduit străbate, după Cassirer, întreaga istorie a ştiinţei, fără să excludă discontinuităţile. Pe acest fond, Cassirer discută despre „Antichitate şi naşterea ştiinţei exacte" şi despre „Mistica matematică şi ştiinţa matematică a naturii", subliniind rolul unor mari creatori în istoria teoriei ştiinţei, cum au fost Galilei, Descartes, Newton şi Leibniz.

În studiile sale asupra acestor momente din istoria ştiinţei, autorul uneşte punctul de vedere istoric cu cel sistematic, argumentând următoarele teze: dezvoltarea ştiinţei moderne a naturii trebuie să fie înţeleasă pornind de la „marile individualităţi"; de la întemeierea lor în secolul al XVI-lea, ştiinţele exacte au tins necontenit să aducă „fenomenele lumii materiale" sub dominaţia numărului; ştiinţele exacte nu sunt sisteme de enunţuri asupra realităţii în sensul presupus de „empirismul naiv" şi de „realism", ci înfăţişează „o interpretare spirituală" a naturii.

Cassirer apreciază că nu există o ruptură între antichitate şi ştiinţa exactă ce se afirma încă în Renaştere; modalităţile de cercetare ale lui Kepler şi Galilei probează că, atât momentul speculativ, cât şi cel empiric stau laolaltă şi în începuturile cercetării naturii în antichitate şi în epoca fundamentării „clasice" a ştiinţelor moderne; în fiecare dintre cele două epoci se observă oscilaţia între „Idee" şi „Experienţă", numai că preponderenţa uneia sau alteia este diferită[84].

Filozofia Renaşterii, care constituie izvorul pentru gândirea marilor întemeietori ai ştiinţei exacte, se întoarce, încă de la primele începuturi, la teoria ideilor a lui Platon şi la motive neoplatonice. În filosofia Renaşterii nu trebuie să vedem nici „descoperirea" filosofiei platonice, ca şi cum Evul Mediu ar fi rupt legătura cu antichitatea, nici numai o luptă împotriva aristolelismului. Deja în antichitatea pregreacă natura a fost observată şi preţuită; mai mult, deşi Galilei şi Platon nu au

---

[84] E. Cassirer, *Die Antike und die Entstehung der exakten Wissenschaften* (1932), în: *Philosophie und exakte Wissenschaft*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1969, p. 13.

păşit pe acelaşi drum, orientarea conţinută în cercetările lor a fost „platonică"[85].

Galilei rămâne o permanenţă în cercetările lui Cassirer, fie ele de istoria ştiinţei şi a filosofiei, fie sistematice. În principal, Galilei este considerat „în centrul trecerii de la gândirea antico-medievală la cea naturalist-ştiinţifică modernă; el nu se află în opoziţie absolută faţă de înţelegerea aristotelică a naturii, ci numai faţă de dezvoltările ei. Căci, pe de altă parte, Galilei a continuat experimentările lui Aristotel, întregind „interpretarea metafizică" dată de Cusanus universului, precum şi pe cea „artistică" a lui Leonardo da Vinci, cu o interpretare ştiinţifică al cărei „centru" îl constituie legea[86].

Ceea ce a adus nou Galilei în cercetarea naturii a fost „experimentul cantitativ, măsurabil", care avea să devină fundamentul esenţial al „fizicii ştiinţifice"; în afară de aceasta, Leibniz îl socotea, pe bună dreptate, adesea alături de Descartes, Bacon şi Gassendi, „ca unul dintre fondatorii noi ai filosofiei moderne"[87]. Căci el a propus, pornind de la nevoile fizicii, „noul său concept de adevăr şi ideal de adevăr"; de la el porneşte acea linie care duce la Huyghens, Newton şi Euler, precum şi, dincolo de aceasta, „la fundamentarea filosofică a ştiinţei exacte, la Leibniz şi Kant"[88]. Prin opera lui Galilei „nu a fost amplificat sau schimbat numai *conţinutul* cunoaşterii fizico-cosmologice, ci a fost introdusă o nouă *formă* a ştiinţei"[89].

Galilei a făurit nu numai „o nouă ştiinţă", ci şi „o nouă conştiinţă ştiinţifică"[90]. Galilei a fost unul dintre acele spirite mari şi rare care nu s-au mărginit numai la domeniul cercetărilor speciale, ci au înţeles unitatea metodelor observaţiei empirice şi ale deducţiei matematice, ceea ce a avut o consecinţă rodnică; chiar Kant se originează la „principiile de cercetare galileene". Dincolo de acestea, se poate spune că „în etic şi ştiinţific Galilei a fost un reprezentant al gândirii moderne

---

[85] *Ibidem*, p. 28.
[86] E. Cassirer, *Wahrheitsbegriff und Wahrheitsproblem bei Galilei*, (1937) în: *Ibidem*, p. 93-94.
[87] *Ibidem*, p. 94.
[88] *Ibidem*, p. 97.
[89] *Ibidem*, p. 113-114.
[90] E. Cassirer, *Galilei: A new Science and new Spirit* (1942), în: Philosophie und exakte Wissenschaft, p. 115-131.

şi al conştiinţei de sine moderne. Măreţia sa constă nu numai în intelectualitatea sa, ci şi în etosul său"[91].

Este interesant că, pe un alt plan decât Cassirer, venind mai mult din partea unei orientări neohegeliene, Alexandre Koyré a formulat teze similare, atât cu privire la legătura lui Galilei cu tezele platonice, cât şi cu privire la rolul epocal al lui Galilei. „Numele lui Galileo Galilei – scria autorul citat, în 1943 (Cassirer scrisese mai devreme, încă în 1906, dar mai hotărât în 1937 şi 1942) – este indiscutabil legat de revoluţia ştiinţifică a secolului al XVI-lea, una dintre cele mai profunde, dacă nu cea mai profundă revoluţie a gândirii umane după inventarea Cosmosului de către gândirea greacă: o revoluţie care implică o «mutaţie» intelectuală radicală, având ca expresie şi în acelaşi timp ca produs, ştiinţa modernă"[92]. Pentru „Galilei platonistul", ca şi pentru discipolii şi contemporanii săi, „matematicismul înseamnă platonism"[93].

Interesul lui Cassirer pentru ştiinţa modernă s-a manifestat şi în precizările pe care le-a adus în legătură cu celebra controversă dintre Newton şi Leibniz. „Din cearta dintre Leibniz şi Newton şi continuarea ei în timpul a 200 de ani, putem trage o concluzie generală: conflictele în ştiinţele naturii şi în filosofie sunt de neînlăturat, însă în cadrul acestei neîncetate stări de conflict este consolant să vedem forţele cu tendinţe contradictorii"; vestita controversă nu s-a încheiat „cu înfrângerea sau victoria vreunuia dintre parteneri", ci a condus „la o nouă sinteză a gândirii naturalist-ştiinţifice şi filosofice"[94].

11. Cât spirit realist şi dialectic cuprind aceste reflecţii, ca şi altele din lucrările lui Cassirer, nu este, credem, nevoie să o subliniem. O idee rămâne clară: admiraţia autorului pentru valorile perene şi preocuparea permanentă de a le propune în contemporaneitate.

Pe terenul cercetării limbajului, Cassirer a pregătit, pornind de la tradiţiile clasice humboldtiene, „teoria câmpului", care se află în mod direct legată de problema rolului activ al limbajului în procesul cunoaşterii. Căci principiile „teoriei câmpului" (cum au arătat aproape în acelaşi timp Cassirer şi K. Bühler) s-au formulat în cadrul teoriei

---

[91] *Ibidem*, p. 129.

[92] A. Koyré, *Galilei and Platon*, în: „Journal of History of Ideas", vol. IV, nr. 4 (1943).

[93] *Ibidem*.

[94] E. Cassirer, *Newton and Leibniz* (1943), în: *Philosophie und exakte Wissenschaft*, p. 163-164.

generale a semnului. Poate că nu este întâmplător că filosofia limbajului, ca reflecție asupra condițiilor lingvistice ale posibilității cunoașterii, a luat locul teoriei clasice a conștiinței cunoscătoare. Pe de altă parte, așa-numita „Linguistiche Kehre" a noii filosofii și teorii a științei corespunde unui interes crescând în lingvistică pentru aspectele de filosofie a limbajului.

Profilul actual al filosofiei limbajului, preocupările noi pe acest teren evidențiază prin ele însele actualitatea unor idei ale lui Cassirer, fără să păstreze întru totul cultul său pentru valoarea creației filosofice propriu-zise, dincolo de semnificația ei ca „Sprachkritik". Se vorbește astăzi de „filosofia transcendentală a limbajului" a lui Cassirer și Hönigswald, care continuă tradițiile clasice, iar lucrările contemporane de filosofia limbajului situează problema semnificației și pe aceea a rolului limbii în cunoaștere, atât de amplu analizată de Cassirer, în centrul studiului, subliniind importanța lor pentru teoria cunoașterii. „Pentru teoria cunoașterii – scrie F. von Kutschera – problema acțiunii limbii în formare și organizarea experienței este de cel mai mare interes"[95].

Pe bună dreptate K.O. Apel punea următoarea întrebare: „poate, sau nu mai trebuie să capete *filosofia limbajului* astăzi funcția *filosofiei transcendentale* în sensul lui Kant, și aceasta înseamnă totodată: al unei *prima philosophia*?"[96]

Desigur, este vorba de a conștientiza rolul filosofiei limbajului ca temei al unei noi reconstrucții în filosofie, ca odinioară transcendentalismul kantian, în primul rând în teoria cunoașterii și în teoria științei. De fapt, nici nu este de conceput astăzi vreo dezvoltare în teoria științei fără analiza limbajului. Este idcea susținută de principalii autori ai unei teorii moderne a științei, ai unei „Wissenschaftstheorie". Poate de aceea, de pildă, W. Stegmüller își deschide noua sa interpretare asupra filosofiei contemporane cu un substanțial capitol intitulat *Philosophien der Sprache*[97].

Prin contribuțiile subliniate mai sus, Cassirer încheie, credem, cu tradiționala „Wissenschaftslehre" și dezbate realmente probleme ale

---

[95] F. von Kutschera, *Sprachphilosophie*, 2. Aufl., W. Fink, München, 1975, p. 14.
[96] Cf. *Sprache und Erkenntnis*, hrsg. von H. Starke, a.Main, Meisenheim/Glan, 1972, p. 1.
[97] W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, II, Kröner, Stuttgart, 1975, p. 1-85.

teoriei moderne a ştiinţei, care, dincolo de ceea ce s-a numit „Begriffsbildung", pune problemele constructivismului din ştiinţă într-o nouă lumină. Noua „Wissenschaftstheorie" îşi află, credem, premise valoroase în opera lui Cassirer, îndeosebi în analiza naturii şi specificului cunoaşterii ştiinţifice şi în concepţia despre constructivismul sistemelor de semne în ştiinţa modernă. Convingerea exprimată azi, că „interpretarea după care, alături de ştiinţele particulare şi independent de o teorie tradiţională a cunoaşterii, îşi află locul o teorie a ştiinţei ce poate să fie ea însăşi explicată prin istoria ştiinţei[98], nu poate să nu amintească de concepţia care a călăuzit întreaga cercetare a lui Cassirer. Căci, aşa cum am văzut mai sus, istoria ştiinţei a născut problemele ei teoretice actuale dar nu într-un mod izolat de mediul filosofic şi, în genere, al culturii.

Este o idee centrală, care rămâne o permanenţă în filosofia ştiinţei şi în teoria ştiinţei, în proiectul unei istorii a ştiinţei care în nici un fel nu poate fi ruptă de premise filosofice.

Autorul „filosofiei formelor simbolice" rămâne prin aceasta unul dintre participanţii de bază la o reconstrucţie modernă în filosofie, în filosofia limbajului şi teoria ştiinţei în special. Căci dincolo de latura prin care argumentează necesitatea prezenţei gândirii critice în contemporaneitate, Cassirer contribuie el însuşi la înţelegerea sensului dezvoltării creaţiei umane, la punerea temeliilor noii lumi a ştiinţei şi a cugetării.

---

[98] *Tendenzen der Wissenschaftstheorie*, în: *Neue Hefte für Philosophie*, H. 6/7, Göttingen, 1974, p. 22.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

RUSSELL: LOGICĂ ŞI FILOSOFIE: «TEORIA DESCRIPŢIILOR»

Continuând elaborările lui Peirce, Schröder, Frege, Peano ş.a., B. Russell şi A. N. Whitehead au elaborat monumentala *Principia Mathematica* (1910-1913), lucrarea care, „în logica matematică, ocupă locul pe care îl deţin *Elementele* lui Euclid în geometrie", rămânând, incontestabil, „una dintre capodoperele intelectuale ale umanităţii"[1].

După Russell, „scopul principal urmărit de *Principia Mathematica* era de a demonstra că întreaga matematică derivă din premise pur logice şi foloseşte concepte definibile în termeni logici. Această concepţie era, desigur, o antiteză la doctrina lui Kant"[2]. Este vorba de un adevărat program, ale cărui dominante sunt: l) a efectua o „analiză cât mai complet posibilă" a ideilor cu care se operează în demonstraţiile matematice, reducând „la maximum posibil numărul de concepte şi de propoziţii nedemonstrate"; 2) a ajunge „la cea mai exactă expresie, în simbolurile ei, a propoziţiilor matematice"; 3) „a rezolva paradoxurile care, în ultimii ani, au tulburat pe cercetătorii logicii simbolice şi ai teoriei mulţimilor"[3].

În procesul complex al desfăşurării programului logicist, Russell a fost condus la analiza sensului expresiilor limbajului ca atare, proiectând „o teorie specială a limbajului, care a fost pusă, în cele din urmă, la baza semanticii de către Wittgenstein şi acceptată apoi aproape unanim"[4].

---

[1] J.O. Urmson, *Bertrand Russell*, în *Les Grands courants de la pensée mondiale contemporaine.* Portraits, II, 1961, p. l, 226. Russell mărturiseşte o profundă admiraţie pentru Peano, ale cărui metode le-a extins la logica relaţiilor, şi pentru Whitehead, care „a inventat notaţia", în măsura în care nu era preluată de la Peano, lăsându-i lui (lui Russell) „problemele filosofice" (B. Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, Gallimard, Paris, 1961, p. 92).

[2] B. Russell, *Principia Mathematica: Aspecte filosofice*, în vol. *Logică şi filosofie*, Editura Politică, Bucureşti, 1966, p. 81.

[3] A.N. Whithead and B. Russell, *Principia Mathematica*, I, Cambridge at the University Press, Paperbeck Edition, 1962, reprinted 1964, p. 1.

[4] V. Kraft, *Developpement et évolution du positivisme*, în *Les Grands courants de la pensée mondiale contemporaine: Les tendences principales*, vol. II, 1961, p. 842.

Este adevărat însă că, fără opera lui Gottlob Frege (1848-1925), care, spre deosebire de contemporanii săi orientați spre psihologie, „a făcut din limbă punctul de plecare și obiectul de comparație al reflecțiilor sale asupra logicii"[5], această evoluție a logicii nu ar fi fost posibilă.

2. Matematician și logician de prim rang, filosof și om de acțiune, Bertrand Russell (1872-1970)[6] rămâne unul dintre cei mai mari gânditori din secolul al XX-lea.

Prin contribuțiile sale în făurirea programului logicii moderne și al filosofiei matematicii, Russell a ridicat probleme de mare semnificație ale teoriei și metodologiei științei și ale filosofiei ca atare. Așa cum s-a observat, „nu există nici un domeniu al filosofiei, pe care să nu-l fi atins, iar adesea s-a ocupat și cu alte probleme, de pildă cu pacifismul ... Operele sale și-au aflat o extraordinară răspândire"[7].

---

[5] G. Gabriel, *Einleitung*, în G. Frege, *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie*, Aus dem Nachlass, hrsg. von G. Gabriel, F. Meiner, Hamburg, 1971, p. XI.

[6] Lucrări principale: *Eseu asupra fundamentării geometriei* (An Essay on the Foundation of Geometry, 1897); *Expunere critică a filosofiei lui Leibniz* (A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, 1900, ed. 2-a, 1973); *Principiile matematicii* (The Principles of Mathematics, 1903, ed. 2-a, ed. 3-a, 1951); *Eseuri filosofice* (Philosophical Essay, 1910); *Problemele filosofiei* (The Problems of Philosophy, 1912); *Misticismul și logica și alte eseuri* (Mysticism and Logic and other Essay, 1918, 1929); *Introducere în filosofia matematicii* (Introduction to Matematical Philosophy, 1919); *Analiza spiritului* (The Analysis of Mind, 1921); *Atomismul logic* (Logical Atomism, în: Contemporary British Philosophy, vol. I, 1924, p. 359-383); *Educația și ordinea socială* (Education and the Social Order, 1932); *Religie și știință* (Religion and Sciences, 1935); *Cercetare în problema semnificației și a adevărului* (An Inquiry into Meaning and Truth, 1940); *Istoria filosofiei occidentale* (A History of Western Philosophy, 1946); *Cunoașterea umană: scopul și limitele ei* (Human Knowledge: its Scope and Limits, 1948); *Impactul științei asupra societății* (The Impact of Science on Society, 1953); *Logică și cunoaștere* (Logic and Knowledge, 1956); *Dezvoltarea mea filosofică* (My Philosophical Developement, 1959); *Autobiography* (3 volume, 1967, 1968, 1969).

Dintre articolele importante, amintim: *Despre denotare* (On Denoting, „Mind", 1905); *Despre natura adevărului* (On the Nature of Truth, 1906); *Filosofia atomismului logic* (Philosophy of Logical Atomism, „Monist", 1918, 1919); *Limitele empirismului* (The Limits of Empiricism, 1936).

Despre Russell: Philosophy of B. R. (ed. by P. A. Schilpp, 1946, 1963, cu bibliografie); Philosophen-Lexikon, II, 1950, p. 392-395 (cu bibliograf.); J. O. Urmson, Bertrand Russell (în: Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits, II, 1964, p. 1233-11251 (cu bibliografie); A. J. Ayer, Russell and Moore: The Analytical Heritage (1971); A. J. Ayer, Bertrand Russell (1972, cu bibliografie); L. Linsky, Names and Description (1980); G. E. M. Ascombe, From Parmenide to Wittgenstein (1981).

[7] J.M. Bochenski, *Philosophie der Gegenwart*, 2. Aufl., Franke Bern u. München, 1951, p. 57.

B. Russell este cunoscut îndeosebi prin lucrările sale în domeniul logicii şi în cel al filosofiei matematicii. Aşa cum s-a precizat, ca filosof, el a fost „un empirist modest, în tradiţia lui Locke şi Hume"; în lucrările sale, Russell „a apărat un punct de vedere democratic şi o morală socială mai liberală"[8]. Ilustrul gânditor a susţinut, într-adevăr, idealuri politice pacifiste şi democratice[9] apărând raţiunea şi spiritul scientist.

De fapt, „gândirea lui Russell începe prin respingerea brutală a idealismului"; el s-a opus şi pragmatismului lui James şi intuiţionismului lui Bergson, precum şi idealismului neohegelian[10], propunând teoria sa a „atomismului logic". Prin aceasta, pozitivismul însuşi implică o evoluţie; în locul psihologismului şi evoluţionismului biologic, el pune logica matematică, cu formalismul ei şi semantica"[11].

În alţi termeni, începând cu Russell, pozitivismul renunţă la bazele biologice şi psihologice ale teoriei cunoaşterii şi se sprijină pe logica matematică.

Cum concepe Russell raportul dintre logică şi filosofie şi în ce constă filosofia „atomismului logic"?

Russell vrea „filosofia ştiinţifică", aceasta fiind „mai aproape de obiectivitate decât oricare altă cercetare umană"[12]. Aceasta însă cu condiţia aplicării „metodei analitico-logice", o metodă „al cărei prim eşantion perfect se află în lucrările lui Frege"; „rolul logicii în filosofie" devine „extrem de important": o logică nouă, care este mai mult analitică decât constructivă"[13].

Şi mai clar: *„esenţa filosofiei este logica"*; căci „orice, problemă filosofică, supusă unei analize şi unei elucidări indispensabile, se

---

[8] J.O. Urmson, *Op. cit.*, p. 1-233.

[9] Datorită participării sale la viaţa politică, Russell a fost distins de două ori cu Premiul Nobel (pentru literatură şi pentru pace), apoi cu Premiul Kalinga (pentru popularizarea ştiinţei) şi cu Premiul Sonning (pentru dezvoltarea culturii europene).

[10] J.P. Levraz, *Bertrand Russell et l'impact de Wittgenstein*, în „Revue Internationale de Philosophie", No. 102, 1972, fasc. 4: *B. Russell* (1872-1970), p. 462, 464, 471.

[11] După V. Kraft, (*Op. cit.*, p. 844), Russell a oferit pozitivismului „elaborarea logică" de care era lipsit până atunci. „Empirismul analitic modern", preciza însuşi B. Russell, „diferă de cel al lui Locke, Berkeley şi Hume prin adăugarea matematicilor şi dezvoltarea pe care el o dă unei puternice tehnici logice" (*Histoire de la philosophie occidentale*, Gallimard, Paris, 1953, p. 846).

[12] B. Russell, *Le mysticisme et la logique*, Payot & Cie, Paris, 1922, p. 47.

[13] B. Russell, *La méthode scientifique en philosophie et notre connaissance du monde extérieur*, Payot, Paris, 1971, p. 23, 32.

dovedeşte fie a nu fi deloc filosofică, fie logică"[14]. Se ajunge astfel la ceea ce s-a numit „atomism logic": „lumea constă dintr-o pluralitate de existenţe individuale sau particulare, caracterizate prin universalele calităţii şi legate prin universalele relaţiei. Aceste universale ... sunt entităţi reale: ele nu sunt nici simple cuvinte, aşa cum susţine nominalismul, nici ceva mental, cum susţine conceptualismul. Ele diferă de particulare într-o manieră hotărâtoare, deoarece se bucură de o multiplicitate locală în spaţiu şi timp"[15].

Poate de aceea Russell spune: „Eu consider că logica este ceea ce este fundamental în filosofie ... Propria mea logică este atomară şi acesta este acel aspect pe care aş dori să-l accentuez. Totodată, prefer să prezint filosofia mea ca «atomism logic», nu ca «realism»"[16]. Nu fără temei s-a apreciat că trebuie să vedem în Russell „pe descoperitorul «construcţiei logice» ca un procedeu filosofic ... Construcţia logică este o metodă care, altfel spus, este menită să ajute filosofia să iasă din dificultăţi ... Prima aplicare în «Despre denotare» (1905) a constituit un eveniment filosofic"[17].

3. Teoria „descripţiilor" ocupă o poziţie centrală în gândirea lui Russell. Poate nu întâmplător ea constituie dominanta unor studii mai recente: „Această teorie constituie una dintre elaborările cele mai importante ale filosofiei analitice, Russell însuşi o considera drept contribuţia sa cea mai efectivă în logică, iar matematicianul Ramsey o prezenta ca o paradigmă a filosofiei"[18].

Textul cel mai semnificativ este următorul: „Prin «sintagmă denotativă» eu înţeleg o sintagmă de genul următor: un om, vreun om, orice om, fiecare om, toţi oamenii ... Prin urmare, o sintagmă este denotativă doar în virtutea formei sale. Se disting trei cazuri: 1) o sintagmă poate fi denotativă şi totuşi să nu denote nimic; de exemplu, «regele actual al Franţei»; 2) o sintagmă poate să denote un anume

---

[14] *Idem*, p. 54.

[15] J.O. Urmson, *Op. cit.*, p. 239.

[16] B. Russell, *Logical Atomism*, în: *Contemporary British Philosophy. Personal Statements* (Fürst Series), ed. By J.H. Muierehead, L.L.D. George Allen & Unwin LTU, London, 1925, p. 359. Ideile acestui studiu, de o deosebită dificultate, pot fi înţelese numai pe baza cunoaşterii programului logicist şi a teoriei russelliene a „descripţiilor", expusă şi în acest studiu (p. 364-365), dar mai explicit în: *On Denoting* (1905; *Introduction to Mathematical Philosophy* (1918).

[17] E. von Savigny, *Analytische Philosophie*, Karl Alber, Freiburg/München, 1970, p. 27.

[18] W. Carl, *Bertrand Russell: Die „Theory of Descriptions". Die logische und erkenntnistheoretische Bedeutung*, în: *Grundprobleme der grossen Philosophen*, hrsg. von J. Speck: *Philosophie der Gegenwart* I, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1972, p. 222.

obiect; de exemplu, «regele actual al Angliei» denotă un anume bărbat; 3) o sintagmă poate să denote ambiguu; de exemplu, «un om» nu denotă o mulțime de oameni, ci un om neprecizat. Interpretarea unor asemenea sintagme este o problemă, deosebit de dificilă ... Tema denotării este de foarte mare importanță nu numai în logică şi matematică, dar şi în teoria cunoaşterii"[19].

Russell duce astfel mai departe analiza semnificației începută de Frege, pe lângă semnificația „numelor proprii" ocupându-se de descripții, păstrând concepția referențială a semnificației. La obiecția lui Strawson – că operând cu o limbă ideală (de tip logico-matematic), teoria sa nu se potriveşte pentru analiza limbii naturale[20], Russell răspundea că defectul argumentării lui „constă în identificarea a două probleme distincte, anume problema descripțiilor şi problema egocentricității"[21].

„Teoria descripțiilor" are meritul de a fi eliberat formele descriptive ale expresiei de cele demonstrative, acordând importanță primordială celor descriptive şi oferind posibilitatea „eliminării substanțelor". De fapt, sistemul numit de Russell *„atomism logic"* este consecința teoriei despre descripții[22].

Din cele spuse rezultă că, în „atomismul logic" „existența" este logică; structurii logicii îi corespunde structura „lumii". Pornind de la izomorfismul logicii, limbii şi „lumii", Russell închide în ontologia pluralistă a „atomismului logic" o explicare a lumii şi a ştiinței (şi cunoaşterii). Avem de-a face cu o ontologizare a logicii în expunerea ei logico-matematică într-o concepție pluralistă. Filosofia ca „ştiință a posibilului" are ca maximă: „acolo unde se poate, în locul esențelor trebuie puse construcțiile logice"[23].

---

[19] B. Russell, *On Denoting*, în: *Logik and Knowledge. Essay 1905-1950*, ed. by R. Ch. Marsch, George Allen & Unwin, LTD, London, 1956, p. 41.

[20] P.F. Strawson, *On Refering* (1950), în *New Reading in Philosophical Analisys*, Ed. by H. Feigl, W. Sellars, K. Lehrer, Appeleton-Century-Crafts, New York, 1972, p. 39, 40.

[21] B. Russell, *Mr. Strawson on Refering*, în: *Op. cit.*, p. 55.

[22] Analiza pe larg a „teoriei descripțiilor", şi a polemicii lui Strawson (şi a altora) cu Russell, se află în: L. Linsky, *Refering*, Routledge & Kegan Paul, London, 1969, p. 49-115. *A propos* de „existență": „Russell pleacă de la explicația că existența (*existence*) nu este de confundat cu ființa (*being*); totuşi, el nu a văzut în ce constă această diferență. Zeus are ființă, dar el nu există. Argumentarea lui pare să ne conducă la o descoperire filosofică de cea mai mare importanță" (*Idem*, p. 3).

[23] B. Russell, *Le Mysticisme et la logique*, p. 98, 100.

Se formulează astfel teza neopozitivistă despre filosofie ca activitate de analiză, dublată însă de o intensă preocupare pentru problematizare şi conceptualizare. Căci opera lui Russell continuă să participe în reconstrucţia teoretico-metodologică modernă. „Cea mai cunoscută dintre aşa-numitele teorii «viguroase» (robust) ale adevărului este teoria corespondenţei, iar versiunea poate cea mai cunoscută a acesteia este cea dezvoltată de Russell la începutul secolului XX (Russell, 1912: The Problem of Philosophy, cap. XII). Încercarea lui Russell de a îmbina teoria adevărului cu aşa-numita teorie a «relaţiilor multiple» a credinţei (belief) ori deciziei, deşi a fost pe larg discutată şi criticată în literatura de specialitate", rămâne problematica pe care el a pus-o în atenţie[24].

4. „On Denoting" (studiu publicat în 1905, în revista „Mind") prezintă interes teoretico-metodologic atât prin latura critic-delimitativă (vizând teoriile lui Frege şi Meinong, îndeosebi), cât şi prin latura constructivă, dincolo de o nouă concepere a problematicii semanticii deschizând orizonturi noi în logică şi în filosofie. Nu fără temei s-a apreciat că trebuie să vedem în Russell pe „descoperitorul construcţiei logice ... o metodă, care, altfel spus, este menită să ajute filosofia să iasă din dificultăţi ... Prima aplicare în „On Denoting" a constituit un eveniment filosofic[25].

Pentru a înţelege teoria conţinută în această mică scriere a lui Russell sunt de clarificat mai întâi „dificultăţile pe care Russell voia să le depăşească cu ajutorul ei, şi care rezultă dintr-o poziţie pe care el însuşi o reprezentase mai înainte", anume „că orice cuvânt al unei proprozitii cu sens are o semnificaţie". „Trebuie să fim de acord – scria Russell – că fiecare cuvânt, care survine într-o propoziţie, trebuie să aibă o semnificaţie: un sunet lipsit cu totul de semnificaţie nu ar putea să fie întrebuinţat într-o modalitate mai mult sau mai puţin determinată, în limba în care este folosit cuvântul. Corectitudinea unui enunţ al analizei noastre filosofice poate să fie verificată astfel prin aceea că se determină semnificaţia fiecărui cuvânt al propoziţiei, care aduce enunţul la expresie"[26].

---

[24] Alexander Miller, *Russell, Multiple Relations, and the Correspondence Theory of Truth*, în: The Monist, An International Journal of General Philosophical Inquiry, Vol. 89, No. 1 (2006), p. 85. Desigur, actualitatea lui Russell ar fi de menţionat şi în alte domenii. Rămânem însă la nivelul literaturii din anii (1985-1995) în care a fost elaborată această prezentare.

[25] E. von Savigny, *Analytische Philosophie*, Freiburg-München, K. Alber, 1970, p. 27.

[26] B. Russell, *The Principles of Mathematics* (1903), 1951, p. 42.

Prin aceasta Russell „îl urma pe filosoful austriac Meinong, care, în a sa „Gegenstandtheorie" dezvoltase (1899, 1902 – n.n.) teza după care, alături de existență (Existenz) avem să acceptăm încă diferite alte feluri de a ființa (Seinsweisen)[27]. Acceptarea unor astfel de entități, precum „muntele de aur", „pătrat rotund", care nu „există", dar, într-un fel sau altul, „sunt", a constituit pentru Russell, prilejul nemijlocit de a dezvolta „teoria descripțiilor". Unul dintre argumentele-standard pentru această teorie constă în interpretarea enunțurilor de existență, interpretare ce evită a postula diferite modalități de a fi (Seinsweisen) şi explică felul în care se poate contesta cu sens (sinnvoll) existența (Existenz) a ceva"[28].

5. În acest context, intră în discuție concepția despre limba care se află la baza înțelegerrii cuvintelor ca nume: „Nu este oare eronat să acceptăm pentru toate cuvintele sincategorimatice, precum „şi", „încă", „ca", teza că ar exista obiecte determinate pentru care stau acestea? Dar cum poate un cuvânt să stea pentru ceva ce nu există? Avem să deosebim aşadar între existența (Existenz) şi ființa (Sein) a ceva"[29].

Problema s-ar putea pune în felul următor: dacă orice existând (Existierende) şi ființează (besteht) totodată, nu tot ce are ființă şi există. Aşadar: în ce sens „obiecte" care nu „există", nonentități. Meinong însuşi, care şi-a apărat cu străşnicie pozițiile (preluate şi de urmaşii săi mai târziu în formula: „ontologie cu nonentități"), scria: „În cursul ultimilor ani nu am întâlnit nici măcar un singur caz, în care prima cunoştință cu «teoria obiectului» în lucrările puse în circulație să nu fi condus îndată la un atac energic, adesea susținut cu pasiune, împotriva «obiectelor imposibile» (unmogliche Gegenstande)"[30].

În esență, ca şi fenomenologii (Husserl, în speță), Meinong distinge „conținut" (Inhalt) în sens psihic şi „obiect" (Gegenstand). În „teoria obiectului", „obiect" (Gegenstand) e luat în sensul cel mai general, ca „ obiect pur" (reine Gegenstand): „oricare, real sau ideal,

---

[27] W. Carol, Bertrand Russell: Die „Theory of Descriptions", în: Grundprobleme der grossen Philosophen, hrsg. von J. Speck: Philosophie der Gegenwart, I, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1972, p. 223.

[28] *Ibidem*, p. 234.

[29] *Ibidem*, p. 223.

[30] A. Meinong, Uber der Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften (1907), în: Gesamtausgabe, Graz (1968-1978), Bd., V, pg. 220.

ființând (Seindes) sau neființând (Nichtseindes) este „obiect" (Gegenstand). Obiectul pur nu este ceva real-efectiv (Wirkliches), un existând (Existierendes), el este „daseinsfrei", se află mental dincolo de opoziția existândului şi neexistândului, şi este cuprins în cunoaşterea pură. Meinong afirmă caracterul raţional al obiectului pur. Matematica, înainte de toate, are o strânsă legătură cu teoria obiectului"[31].

Meinong însuşi scria: „Doctrina obiectului este o ştiinţă a priori, care priveşte orice dat (alles Gegebene), chiar şi nerealul efectiv (das Nichtwirkliche)", a priori, constituind ceea ce poate fi cunoscut din natura unui obiect cu privire la acest obiect"[32].

Prin distincţia între „Objekte" şi „Objektive", adică între „obiecte" ca „obiecte în reprezentare" (Vorestellungsgegenstände) şi „obiecte ideale" de nivel superior, asupra cărora nu numai se judecă, ci sunt judecate, „obiecte" care sunt cuprinse în gândire, care nu sunt niciodată trăiri şi cărora le revine o stare atemporală; «Objecktive»-le au nu numai fiinţă (Sein) ca obiectele, ci şi sunt fiinţă"[33].

6. Aşa cum s-a observat, între Russell şi Meinong nu trebuie să marcăm deosebirile ca opoziţii ireductibile. Căci ambii afirmă „importanţa obiectelor judecăţii, pe care Russelll şi Moore le numeau «propositions».Totuşi, între «propositions» şi «Objektive» există două deosebiri importante: în timp ce Meinong crede că «Objektive», care sunt semnificaţiile propoziţiilor false, nu au consistenţă, Russell afirmă fiinţa tuturor propoziţiilor. Deosebirea între «Objektive» adevărate (de fapt) şi false (nefaptice) se acoperă cu deosebirea între «Objektive» care fiinţează şi care nu fiinţează – aşadar, o diferenţă din punct de vedre al fiinţei. La Russell, dimpotrivă deosebirea între propoziţii adevărate şi false e de natură calitativă: există propoziţii adevărate şi propoziţii false în felul în care există trandafiri albi şi roşii. A doua deosebire, constă în aceea că pentru Russell relaţia între propoziţie şi subiectul său este o relaţie parte-întreg"[34].

---

[31] W. Moog, Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts, Stuttgart, F. Enke, 1922, p. 257.

[32] A. Meinong, *Gesammte Abhandlungen*, II, Leipzig, 1913, p. 520.

[33] A. Meinong, *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, Beiträge zur Gegenstandtheorie und Erkenntnisitheorie*, Leipzig, J.A. Barth, 1915, p. 27.

[34] P. Simons, Alexius Meinong: *Gegenstände, die es nicht gibt*, în: *Grundprobleme der grossen Philosophen*, hrsg. von J. Speck: *Philosophie der Neuzeit*, IV, 1986, p. 114: De pildă, Socrate

Problema „obiecte care nu fiinţează" (nichtseinde Objekte) – „obiecte care există" (existierende Gegenstände) rămâne de examinat, cu apel, poate, la formule precum: „Ontologii *cu* precum şi *fără* nonentităţi", ceea ce ar şi justifica fenomenul actual al unei „Meinong-Renaissance", aceasta nu poate să nu afecteze dezbaterea actuală în jurul „denotării"[35].

Aşa cum s-a recunoscut cvasiunanim, critica desfăşurată de Russell priveşte un complex de probleme ale semanticii şi logicii, nu numai pe cele ale „nonentităţilor". Ilustrul matematician şi logician nu aspira la valabilitatea universală a punctului de vedere adus de el: „îl voi ruga pe cititor să nu se ridice împotriva punctului acestuia de vedere – aşa cum ar putea fi isptit să o facă din cauza aparentei sale complexităţi – înainte de a fi încercat el însuşi să construiască propria teorie *despre denotare*. Această încercare îl va convinge, cred, că, oricare ar fi adevărata teorie, ea nu poate fi atât de simplă cum s-ar fi aşteptat la început"[36].

Acest „punct de vedere" se conturează în confruntare cu teoriille lui Meinong şi Frege, Russell anunţând (într-o formulare destul de categorică) intenţia programului său: „ Firul argumentării mele este următorul. Voi începe prin a enunţa teoria pe care vreau să o apăr. Voi discuta apoi teoriile lui Frege şi Meinong, arătând că nici una din ele nu mă satisface.Voi arăta care sunt temeiurile în favoarea teoriei mele şi, în sfârşit, voi înfăţişa succint consecinţele filosofice ale teoriei mele[37]. Căci *tema denotării* este de mare importanţă, nu numai în logică şi matematică, dar şi în teoria cunoaşterii"[38].

7. Întrucât despre teoria lui Meinong am relatat mai sus, intercalăm aici câteva momente din teoria lui Frege, pe care Russell o reţine printr-o formulare proprie: „El distinge, la o sintagmă denotativă,

---

însuşi este o parte a propoziţiei „Socrate este un om". La Meinong, dimpotrivă, această relaţie nu este cea a părţii la întreg.

[35] *Ibidem*, p. 124.

[36] B. Russell, *Despre denotare* (trad. de Radu Solcan), în: *Filosofia contemporană în texte alese şi adnotate*, de Alexandru Boboc şi Ioan N. Roşca, vol. II, Tipografia Universităţii Bucureşti, 1990, p. 31.

[37] *Ibidem*, p. 14. În notă la acest text: „am dezbătut acest subiect în Principles of Mathematics, cap. V şi § 476. Teoria susţinută acolo este aceeaşi cu cea a lui Frege şi este foarte diferită de cea pe care o expun în continuare".

[38] B. Russell, *Despre denotare*, p. 13.

două elemente, pe care le-am putea numi *înțelesul* (*meaning*) și *denotatul* (*denotation*) ... Unul din avantajele acestei distincții este că ne arată de ce merită să asertăm o identitate"[39].

În principal, rolul lui Frege este marcat prin introducerea unei funcții semantice duble: *sens* (Sinn) și *semnificație* (Bedeutung), statuată prin următoarea regulă: „Legătura dintre semn, sensul și semnificația acestuia este astfel, încât semnului îi corespunde un *sens* determinat, iar acestuia, la rândul său, o *semnificație* determinată; pe când unei semnificații (unui obiect) nu-i corespunde numai un singur semn"[40].

În determinarea semnificației intervine o particularitate care accentuează dificultățile înțelegerii poziției semnificației, dar deschide perspective mai puțin bănuite: „Oricine cunoaște suficient limba sau totalitatea desemnărilor (Bezeichnungen) poate concepe sensul unui nume propriu ce aparține acestora (în notă: „cât timp semnificația rămâne aceeași, oscilațiile sensului pot fi admise, însă ele trebuie evitate în expunerea unei științe demonstrative); *dar semnificația, în cazul în care aceasta există* (subl. n.), nu este decât unilateral pusă în evidență" („doch immer nur einseitig beleuchtet). Pentru a cunoaște toate laturile semnificației, ar fi necesar să putem preciza fără a recurge la altceva despre orice sens dacă aparține sau nu semnificației. Acest lucru nu este însă realizabil"[41].

Evident, semnificația numai „unilateral pusă în evidență", atunci când este sesizat sensul său, ilustrează poziția hotărâtoare a semnificației, dar și dificultățile evidențeierii ei, decurgând în principal de modul în care are loc *desemnarea*: ...„putem asocia unui semn (nume, cuvânt compus, semn scris) nu numai desemnatul (Bezeichnetem), pe care îl vom numi semnificația lui, ci și ceea ce eu înțeleg prin sensul semnului, adică modul în care este dat obiectul (die Art des Gegebnseins)"[42].

Și ... o precizare de interes: „Până aici am luat în considerație sens și *semnificație* numai pentru astfel de expresii, cuvinte, semne care s-au numit *nume proprii*. Acum însă ne întrebăm cu privire la sensul și semnificația unei propoziții afirmative în întregimea sa. O astfel de

---

[39] *Ibidem*, p. 18-19.

[40] G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, 1892, în: Funktion, Begriff, Bedeutung. Funf logische Studien, 3. Aufl., Göttingen, 1969, p. 42.

[41] *Ibidem*.

[42] *Ibidem*, p. 41.

propoziție conține un *gând* (Gedanke). Dar poate fi privit acest gând ca sens sau ca semnificație a acesteia?"[43] De pildă, dacă într-o propoziție care are semnificație înlocuim un cuvânt printr-un altul cu aceeași semnificație dar cu sens diferit, aceasta nu poate influența asupra semnificației propoziției: de aceea „gândul nu poate fi semnificație a propoziției, ci mai degrabă avem să-l înțelegem ca sens al ei"[44].

Dar se pune întrebarea: „O propoziție luată ca întreg are oare numai sens și nici o semnificație? Putem să ne așteptăm la apariția unor propoziții asemănătoare părților de propoziții care au sens, dar nu semnificație? Tocmai propozițiile care conțin nume proprii fără semnificație sunt de această natură"[45].

Ar părea astfel că „pătrunderea până la semnificația numelui ar fi, într-o oarecare măsură inutilă; ne-am putea mulțumi cu sensul dacă am intenționa să ne oprim la gând. Dacă ne-ar interesa numai sensul, gândul propoziției, ar fi inutil să mai luăm în considerație semnificația unei părți a propoziției"[46]. De ce nu ne mulțumim numai cu sensul unei propoziții? „de ce nu ne mulțumește gândul?", se întreabă Frege, și răspunde: „ Năzuința spre adevăr este ceea ce ne îndeamnă întotdeauna să pătrundem de la sens, la semnificație"[47].

În felul acesta suntem îndemnați să acceptăm valoarea de adevăr a unei propoziții ca fiind semnificația sa: „înțeleg prin valoare de adevăr a unei propoziții faptul că este adevărată sau falsă. Alte valori nu există ... Aceste două obiecte (*diese beide Gegenstände*) sunt acceptate de toți cei care judecă în genere"[48].

Este de precizat că aci semnificația este considerată „obiect semnificat" numai din punctul de vedere al coordonatelor semantice ... nume [propriu], sens, semnificație (mai exact: semn, sens, semnificație), sub ceea ce s-a numit „angajamanetul ontologic" al limbajului și nu angajează o ontologie ca atare. Așa cum s-a observat, semnificația unui *nume propriu* nu poate fi identificată cu *lucrul* pe care acest nume îl

---

[43] *Ibidem*, p. 46. În notă Frege preciza: „Prin gând înțeleg nu activitatea subiectivă a gândirii, ci conținutul obiectiv al acesteia, capabil de a fi o proprietate comună pentru mai multe" (*Ibidem*).
[44] *Ibidem*, p. 47.
[45] *Ibidem*.
[46] *Ibidem*.
[47] *Ibidem*, p. 48.
[48] *Ibidem*.

desemnează (*bezeichnet*). Trebuie să deosebim astfel *semnificația* unui nume propriu de *referința* (*Bezug*) sa, adică de obiectul pe care numele propriu îl desemnează, dacă acesta (obiectul) există"[49].

8. În legătură cu acesta din urmă, intervine dificultatea (urmărită mai sus în confruntarea cu o „Meinong-Semantik") și tocmai în acest punct intervine *teoria denotării*, al cărei „rezultat interesant" este caracterizat de autor astfel: ... „atunci când există ceva cu care nu avem contact nemijlocit (*immediate acquintance*), ci numai definiții în care se folosesc *sintagme denotative*, propozițile în care cel care este introdus cu ajutorul sintagmelor denotative nu conțin în realitate acel ceva ca pe un constituent, dar conțin în schimb constituenți exprimați de cele câteva cuvinte ale sintagmei denotative"[50].

„Prin «sintagmă denotativă» (*denoting phrase*) eu înțeleg o sintagmă de genul următor: *un* om, *vreun* om, *orice* om, *fiecare* om, *toți* oamenii ... denotativă doar în virtutea formei sale. Se disting trei cazuri: 1. o sintagmă poate să fie denotativă și totuși să nu denote nimic ...; 2. o sintagmă, poate să denote un anume obiect; 3. o sintagmă poate să denote ambiguu; de ex: un om nu denotă o mulțime de oameni, ci un om neprecizat"[51].

Russell precizează aci că interpretarea unei asemenea sintagme este o problemă deosebit de dificilă; este foarte greu să elaborezi în legătură cu ele o teorie care să nu poată fi respinsă formal[52]. Autorul pare a avea de la început clară ideea rezultatelor, căci mărturisește: ... „în măsura în care pot să-mi dau seama, toate dificultățile pe care le cunosc sunt depășite de teoria pe care o voi explica mai jos"[53].

Punctul de plecare îl constituie distincția între între *cunoaștere directă* și *cunoaștere indirectă*. „Știm, de exemplu, că la un anumit moment, centru de masă al sistemului solar este un anumit punct, și putem face o serie de aserțiuni despre el, dar noi nu avem o cunoaștere directă a acestui punct, care ne este familiar doar prin intermediul unei anumite descripții"[54].

---

[49] Fr. V. Kutschera, *Sprachphilosophie*, München, W. Fink, 1975, p. 42.
[50] B. Russell, *Op. cit.*, p. 30.
[51] *Ibidem*, p. 12-13.
[52] *Ibidem*, p. 13.
[53] *Ibidem*.
[54] *Ibidem*.

Distincția vizează mai ales poziția „cunoașterii indirecte" (*knowledge about*), care, spre deosebire de cea directă, care privește „lucrurile pe care le avem în fața ochilor", privește lucrurile „la care putem ajunge numai prin intermediul unei *sintagme denotative*". Aci explicația: „Adesea se întâmplă să știm că o anumită sintagmă denotă neambiguu, deși nu avem o cunoaștere directă a ceea ce denotă ... Prin intermediul percepției cunoaștem direct obiectele perceptibile, iar prin gândire cunoaștem direct obiecte cu un caracter logic mai abstract. Dar, nu ajungem în mod necesar să cunoaștem obiectele denotate de sintagme compuse din cuvinte al căror *înțeles* (*meaning*) ne este cunoscut direct"[55].

Această poziție este argumentată prin confruntarea cu teoriile lui Frege și Meinong după „principiul teoriei denotării": „ sintagmele denotative nu au înțeles prin ele însele, dar orice propoziție printre ale cărei cuvinte apar componentele («verbal expressions») lor are un înțeles. Dificultățile legate de denotare sunt, cred eu, rezultatul unei analize greșite a propozițiilor printre ale căror cuvinte se află și componentele sintagmelor denotative"[56].

Dovezile acestei teorii „sunt furnizate de dificutățile ce par de neevitat atunci când privim sintagmele denotative ca pe niște constituenți ai propozițiilor, care exprimate în cuvinte conform modului uzual de a vorbi, conțin aceste sintagme"[57]. Dintre teoriile care „admit asemenea constituenți", Russell se referă la cea a lui Meinong, apreciată ca „cea mai simplă": „oricărei sintagme denotative corecte din punct de vedere gramatical îi corespunde un *obiect*"[58]. Se admite că asemenea obiecte (ca „pătrat rotund") „nu subzistă, dar oricum, se presupune că ele sunt obiecte", punct de vedere ce conține „prin el însuși o dificultate", căci se încalcă legea noncontradicției[59].

---

[55] *Ibidem*, p. 15.

[56] *Ibidem*. În acest sens, un exemplu „este faptul că se pare că nu există nici un motiv să credem că avem vreodată vreo cunoaștere directă a minților (minds) altor oameni; acestea nu sunt niciodată obiect al percepțiilor noastre. Prin urmare, ceea ce știm despre ele este obținut prin denotație". (*Ibidem*).

[57] *Ibidem*, p. 18.

[58] *Ibidem*.

[59] *Ibidem*.

Prin teoria lui Frege, „încălcarea de mai sus a legii noncontradicției este evitată", căci Frege distinge, la „sintagmă descriptivă", două elemente, „pe care le-am putea numi *înțelesul* și *denotatul*": dacă, de exemplu, „vom spune că «Scott» este autorul lui Waverley, vom aserta o identitate de denotat și o diferență de înțeles"[60].

9. În fine, după relevarea dificultăților întâlnite „atunci când adoptăm punctul de vedere că sintagmele denotative *exprimă* un înțeles și denotă un denotat[61], Russell privește acele cazuri în care denotatul este absolut: el ajunge la următoarea încheiere: ... „ori trebuie să găsim un denotat în cazurile în care la prima vedere este absent, ori trebuie să abandonăm punctul de vedere după care în propozițiile care conțin sintagme denotative se vorbește despre denotat. Eu mă pronunț în favoarea ultimei dintre alternatuive. Și prima alternativă poate fi adoptată, așa cum a făcut Meinong, admițând obiecte care nu subzistă și afirmând că ele nu ascultă de legea contradicției. Această abordare, pe cât posibil, ar trebui evitată. Alt mod de a merge pe una dintre cele două căi indicate mai sus (în măsura în care ne limităm la alternativele de mai sus) este cel indicat de Frege, care conferă prin definiție un denotat convențional în cazurile în care, altfel, nu ar exista nici unul ..."[62].

Delimitările de teoriile lui Meinong și Frege conduc implicit la alte precizări, care lasă să se întrevadă și limitele teoriei denotării: dacă nu în mod expres, cel puțin prin modul în care teoriile prezintă și laturi constructive, altele decât cele subliniate de Russell.

Între acestea: „Dacă vom accepta că sintagmele denotative, în genere, posedă cele două laturi, cea a înțelesului și cea a denotatului, cazurile în care s-ar părea că nu există denotat crează dificultăți atât când presupunem că există totuși un denotat, cât și în cazul când presupunem că nu există un denotat"[63].

Russell ia în atenție dificultățile legate de modul asertării: „Cum poate fi însă o non-entitate subietcul unei propoziții?, «Gândesc, deci sunt», cu condiția ca să se considere că «eu sunt» asertează subzistența

---

[60] *Ibidem*, p. 18, 19.

[61] *Ibidem*, p. 19, în *notă*: „În cadrul acestei teorii vom spune că o sintagmă denotativă *exprimă* un înțeles și vom spune atât despre sintagmă, cât și despre înțeles că denotă un denotat. În cealaltă teorie, cea pe care o apăr, nu există *înțeles*, ci numai uneori, un *denotat*".

[62] *Ibidem*, p. 20.

[63] *Ibidem*.

sau fiinţarea, nu existenţa. S-ar părea că negarea fiinţării a ceva este întotdeauna autocontradictorie. Am văzut însă, în legătură cu Meinong, că introducerea fiintării conduce uneori la contradicţii ..."[64].

Este clar însă că trebuie să fim conduşi la un alt aspect al funcţionării sintagmei denotative: „În cazul sintagmei, relaţia dintre *înţeles* şi *denotat* (distincţie introdusă de Frege, aşa cum recunoaşte Russell însuşi) nu este pur lingvistică: trebuie să fie acolo şi o *relaţie logică*, pe care o exprimăm spunând că înţelesul denotă denotatul. Dificultatea cu care ne confruntăm este că nu reuşim să păstrăm *atât* legătura între înţeles şi denotat, cât şi să împiedicăm denotatul să se confunde cu înţelesul. De asemenea, înţelesul nu poate fi perceput decât cu ajutorul sintagmelor denotative"[65].

Şi, o încheiere semnificativă: „Conform punctului de vedere pe care îl apăr, o sintagmă denotativă, este, în esenţă, *parte* a propoziţiei (*sentence*) şi nu are, ca majoritatea cuvintelor luate separat, o semnificaţie proprie"; „întreg domeniul de non-entităţi, cum ar fi «pătratul rotund», «numărul prim» par diferit de 2, «Apollo», «Hamlet» etc., poate fi acum analizat în mod satisfăcător. Toţi membri acestui domeniu sunt sintagme denotative care nu denota nimic"[66].

Mai explicit: în legătură cu definirea unei clase vide „drept clasa care conţine toţi indivizii *ireali*. Aceasta presupune că sintagme cum ar fi «regele actual al Franţei», care deşi nu denotă un individ real, denotă totuşi un individ, *dar unul ireal*. Aceasta este în esenţă teoria lui Meinong, pe care am văzut că avem motive să o respingem, întrucât intră în conflict cu legea noncontradicţiei. Pe baza teoriei noastre despre denotare suntem în măsură să susţinem că nu există indivizi ireali; de aceea, clasa vidă este clasa care nu are membri, nu clasa care are membri indivizi ireali"[67].

10. Într-o anumită măsură, Russell duce mai departe analiza semnificaţiei începută de Frege. Căci dincolo de orice delimitare, se păstrează concepţia după care: numai în propoziţie, cuvintele au ca atare semnificaţie. În plus, denotarea şi denumirea ca relaţii intră într-o

---

[64] *Ibidem*, p. 21-22.
[65] *Ibidem*, p. 22.
[66] *Ibidem*, p. 24, 28.
[67] *Ibidem*, p. 29.

complementaritate *sui generis*. Denotarea este însă o relație ce vizează atât prezența semnificației, cât și absența ei (ca „obiect", nu ca „obiect semnificat").

În ceea ce privește non-entitățile, teoria lui Russell clarifică mai mult condițiile prezenței lor: „sintagme denotative care nu denotă nimic". Dar relația de „denotare" nu exclude prezența altor relații. Căci a gândi ființa a ceva implică și posibilitatea de a gândi neființa a ceva. Distincția introdusă de Meinong între „existieren" (a exista) și „existieren sein" (a fi existent) marchează două moduri de a determina: „Seinbestimmung" (determinare din punctul de vedere al ființei) și „Soseinbestimmung" (determinare din punct de vedere al esenței); în acest sens, Meinong preciza: *„Daß das existierende runde Viereck existierend ist, impliziert nicht, daß es existiert* (faptul că pătratul rotund care există este existând, nu implică faptul că acesta există ca atare).

Poate că acționează aci concepția lui Brentano privind raportul dintre „Seiend" (fiind) și „Existierend": „Seiend este, după Brentano, numai strict momentan, deci mereu cel care există simultan" (*Seien ist nach Brentano Lehre nur das streng Augenblickiche, also stets das gleichzeitig Existierende*)[68]. Ca atare „orice fiind" (*alles Seinde*) are aceeași determinare temporală, dar totodată este individual diferit.

Pe această bază Meinong vorbea de „obiecte care nu ființează" (*nichtseinde Gegenstände*), numite apoi „non-entități" (în evoluția semanticii modalelor îndeosebi), originar însă prinse în întrebarea: „Gibt es Ausserseindes?" Numite de Meinong „unsvollständige Objekte" (obiecte incomplete), aceste „obiecte" au fost considerate „semnificații ale termenilor generali", menite a fi „obiectul predicat în predicații"[69]. Dincolo de orice dificultate, acestor „unsvollständige Gegenstände" le revine un rol important în întreaga filosofie a lui Meinong.

11. Prin analiza desfășurată de Russell se clarifică, într-o bună măsură, și problema „non-entităților", fără a se merge însă până la ceea

---

[68] Cf. W. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Bd. I, 6. Aufl., Stuttgart, A. Kröner, 1978, p. 23 (nota 1).

[69] A. Meinong, *Über Moglichkeit und Wahrscheinlichkeit*, p. 192. Pe această temă s-au propus două analogii: cu „Ideile lui Platon, cu deosebirea că «obiectelor incomplete» li se refuză «ființa», cu numitele «vollen Begriffe» (concepte complete), care „se deosebesc de conceptele-individual complete (vollständigen [Individual-] Begriffen) prin caracterul lor finit" (P. Simons, *Op. cit.*, p. 109).

ce practicau Meinnong şi urmaşii săi, anume: *ontologie cu nonentităţi*. S-a vorbit astfel de o „semantică à la Meinong" în contextul „dezvoltării semanticilor logice pentru *modalitate*, precum şi pentru vorbirea fictivă şi intenţională". Există deja mai multe asemenea teorii ale entităţilor şi ale nonentităţilor, care se află în dispută una cu alta, ceea ce nu este fie mirare: probabil că se pot dezvolta tot atâtea ontologii cu entităţi cât şi cu nonentităţi"[70].

În esenţă, în filosofia analitică „object-theory" înseamnă astăzi ceva în genul „ontologie cu nonentităţi", ceea ce arată „că baza respingerii (slab informată) teoriilor lui Meinong este în bună măsură depăşită: nu trebuie să fii „un adept al teoriei obiectului", pentru a percepe „o Meinong-Renaissance ca binevenită"[71].

Redescoperirea „teoriei obiectului" indică, într-un fel, o schimbare de orientare în cadrul filosofiei analitice (aşa cum o arată studiile asupra lui Meinong în „Grazer Philosophische Studien" şi în alte reviste cu profil de filosofie analitică), ceea ce transformă vestita dispută Meinong-Russell într-un prilej de examinare critică a problematicii semanticii şi a filosofiei limbajului.

În esenţă, este de menţionat problematica ontologică pe care o angajează inevitabil semantica şi reconstrucţiile semanticii, în primul rând prin faptul că limbajul prezintă ceeea ce demult s-a numit „angajament ontologic".

De fapt, cu mulţi ani în urmă (1953) W. Quine vorbea despre problemele ontologice sub provocatorul titlu: „On What There Is" astfel: „Interesant în problema ontologiei este simplitatea ei. Aceasta poate fi descrisă cu trei cuvinte în germană: «Was gibt es?». Mai mult, se poate răspunde cu un singur cuvânt: «alles» – şi fiecare ar accepta acest răspuns ca adevărat. Dar cu aceasta nu s-a spus mai mult decât că există, ceea ce există. Posibilitatea diferitelor interpretări privind cazurile separate persistă, şi cu aceasta problema a supravieţuit secolelor"[72].

---

[70] P. Simons, *Op. cit.*, p. 119-120.

[71] *Ibidem*, p. 124.

[72] W.V. Quine, *Von einem logischen Standpunkte* (*From a Logical Point of View*, 1953), Frankfurt a.M., Ullstein, 1979, p. 9.

În determinarea chestiunii ontologice, Quine, relua tradiția temei ontologiei (de exemplu: Clauberg, *Metaphysica de ente*, după care obiectul ontologiei se poate formula astfel, „alles, was nur gedacht und gesagt werden kann *ist*"), ceea ce „din punct de vedere logic înseamnă ceea ce spunea Quine", adică „alles". Astfel, „la punctul culminant al opoziției neopozitiviste față de metafizică, lovitura de timpan dată de Quine a însemnat o regândire încurajatoare chiar în cadrul filosofiei care opera cu mijloace formal-logice. Îndeosebi, el arăta că aplicarea semanticii formale deschidea noi perspective pentru problematica ontologică tradițională, ca de pildă, problema universaliilor"[73].

Evident, o încheiere de echilibru, vizând semnificația ontologicului în orice formă de reconstrucție teoretico-metodologică și totodată unitatea dintre tradiție și demersurile mai recente din gândirea contemporană privind «What There is».

[73] C. Ulisses Mulines, *Wer bestimmt, Was es gibt* ?, în: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 48 (1994), 2, p. 176.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

WITTGENSTEIN: LIMBAJ ŞI «CRITICA LIMBAJULUI»

1. Gândirea lui Wittgenstein a exercitat şi exercită încă o influenţă considerabilă în lumea contemporană. Aşa cum s-a precizat, „tematica «filosofiei analitice», în dubla direcţie, cea a pozitivismului logic şi cea a filosofiei limbajului (care îşi are centrul principal la Oxford) a fost elaborată şi definită cu ajutorul *Tractatus*-ului şi a ideilor care s-au răspândit prin studierea operei lui Wittgenstein la Cambridge"; mai mult, întreg „empirismul logic" recunoaşte în *Tractatus* „matricea sa speculativă şi metodologică", iar „convenţionalismul lui Carnap (care poate fi luat ca o critică radicală a *Tractatus*-ului) nu se poate explica decât ca o încercare de a da răspuns la problemele ridicate de *Tractatus*"[1].

Ludwig Wittgenstein (1889-1951) s-a impus încă de timpuriu în gândirea secolului nostru prin *Tratatul logico-filosofic* (1921), apoi, pe măsura editării operei[2], a determinat o amplă literatură de comentare şi o preocupare constantă pentru studiul şi dezvoltarea ideilor sale[3].

---

[1] D. Campanelle, *Ludwig Wittgenstein*, în *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits*, II, 1964, p. 1545-1546. Întrucât Wittgenstein „a dezvoltat două filosofii diferite, dintre care cea a doua nu poate să fie concepută ca o continuare a primeia", s-a convenit ca „filosofia dezvoltată în «Tractatus» să fie desemnată ca filosofia lui Wittgenstein I" (W, Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, 6. Aufl., 1978, p. 524).

[2] De reţinut că, în timpul vieţii lui Wittgenstein, au apărut numai: *Tratatul logico-filosofic* (Logisch-Philosophische Abhandlung, în „Annalen der Naturphilosophie", Bd. XIV, 3-4, 1921, p. 185-262, ed. de Ostwald. Titlul latin, *Tractatus logico-philosophicus*, a fost dat de G. E. Moore, în 1922, în ediţia publicată de P. Kegan, London, însoţită de o traducere în l. engleză de C. K. Ogden, cu colab. lui R. F. Ramsey); *Câteva observaţii asupra formei logice* (Some Remarks on Logica Form, în „Proceding of Aristotelian Society", suppl. Vol. IX, 1929, p. 162-171); *Dicţionar pentru şcoli populare* (Wörterbuch für Volksschulen, Wien, 1926).

Cu publicarea, în 1952, a celebrelor *Cercetări filosofice* (Philosophische Untersuchungen, text german, însoţit de o trad. în l. engleză, făcută de G. E. M. Ascombe, la B. Blackwell, Oxford) se deschide seria operelor postume: *Note asupra logicii* (Notes on Logic, 1913, în: „The Journal of Philosophy" 54, 1957: reluate în: Schriften I, 1960); *Memorii* 1914-1916 (*Tagebücher* 1914-1916, cu o trad. engleză, Oxford, 1961); *Lecturi etice* (A Lecture on Ethics, 1930: în „The Philosophical Review", 1965); *Observaţii filosofice* (Philosophische Bemerkungen, 1930; Oxford, 1964; reluare: Schriften, 2. 1964); *Gramatică filosofică* (Philosophische Grammatik, 1932: Oxford, 1969; reluare Schriften 4, 1969); *Cartea albastră. O*

În cele ce urmează, vom prezenta îndeosebi ideile celebrului *Tractatus*, pe scurt desigur, punând în atenție totodată contribuția lui Wittgenstein la evoluția logicii, metodologiei și filosofiei științei, și locul său în istoria pozitivismului și a orientării analitice în genere. Căci, pe lângă „controversa cu teoriile lui Frege și B. Russell", în continuarea cărora poate fi înțeles, în *Tractatus* întâlnim „și o tendință metafizică expresă, care l-a condus pe Wittgenstein la construcția unui sistem filosofic, legându-l astfel de marii filosofi ai trecutului, cu toate că el consideră, în cele din urmă, ca fără sens orice modalitate de sistem filosofic"[4].

---

examinare filosofică (Das blaue Buch), *Eine philosophische Betrachtung*, 1935; Frankfurt, 1970; reluare: Schriften 5, 1970; *Fundamentele matematicii* (Die Grundlagen der Mathematik, 1937-1944, text german, cu o trad. engleză, Oxford, 1956; ed. 2-a 1967; reluare: Schriften 4, 1969); *Despre certitudine* (Über Gewissheit, 1949-51, cu o trad. engleză, Oxford, 1969; reluare: Frankfurt, 1970, Suhrkamp); *Diverse observații* (Vermischte Bemerkungen, G. H. von Wright, Fr. a. M., 1977); *Amintiri* (Personal Recollections, ed. by R. Rhees, Oxford, B. Blackwel, 1981). La Suhrkamp-Verlag (Frankfurt am Main) au apărut: *Schriften* I-8, 1960-1981; Schriften Beihefte 1-3, 1972-1979.

[3] Reținem: F. Barone, *Wittgenstein inedito* (1953); P. Feyerabend, *Wittgenstein's Philosophical Investigation* (1955); E. Stenius, *Wittgenstein's Tractatus. A Critical Exposition* (1960); I. Borgis, *Index zu W. Tractatus u. zu seiner Bibliographie* (1968); C. Wright, W. on the Foundations of Mathematics (1980); G. P. Backer/P.M.S., Hacker, *Wittgenstein. Understanding and Meaning* (1980); N. F. Gier, *Wittgenstein and Phenomenology* (1981); A. Botwinick, *Wittgenstein and Historical Understandig* (1981). Bibliografia Wittgenstein este imensă. Pe lângă cele de mai sus, reținem încă: K. T. Fann, *Supplement to the Wittgenstein Bibliography*, în: „Revue Internationale de Philosophie" No. 88-89, fasc. 2-3: *Wittgenstein*, p. 363-370; F. H. Lapointe, *L. Wittgenstein: A Comprehensive Bibliography*, 1980 (297 p.: Greenwood, Westpost, Connecticuts).

Menționăm că după 1990 în cercetarea de la noi se manifestă un interes deosebit pentru Wittgenstein. În acest sens, traducerile (și comentariile însoțitoare aci): *Tractatus Logico-Philosophicus*: *traducere de Alexandru Surdu* – în: Filosofia contemporană în texte alese și adnotate de Alexandru Boboc și Ioan N. Roșca, I (Tipografia Universității București, 1985); trad., cuvânt introductiv și note (Editura Humanitas, 1991); *traducere* de Mircea Dumitru și Mircea Flonta (cu note, în: Editura Humanitas, 2001); *Cercetări filosofice* – traducere de Mircea Dumitru și Mircea Flonta (cu studiu introd. de Adrian-Paul Iliescu), Editura Humanitas, 2004.

De menționat că și anterior acestora au existat la noi preocupări pentru studiul operei lui Wittgenstein, așa cum am menționat în: *Filosofia contemporană* II (EPD, 1982) și (m ai analitic) în: *Analiza logică a limbajului în Tratatul logico-filosofic al lui Wittgenstein*, în vol. Epistemologia și analiza logică a limbajului științei (coord. M. Flonta, Ed. politică, 1975) p. 232-263; *Limbajul între «tăcere» și referentalitate. L. Wittgenstein și filosofia contemporană a limbajului*, în: Revista de filosofie, nr. 6 (1987), p. 546-555.

Menționez că elaborarea de față aparține în principal cercetării noastre din perioada 1975-90 și ca urmare, textele folosite urmează originalul și (inevitabil!), nu traducerile.

[4] W. Stegmüller, *Op. cit.*, p. 525.

Dezvoltând şi aplicând ideea lui Russell de „construcţie logică", Wittgenstein a dat un nou impuls cercetării limbii ca obiect al logicii şi, în genere, analizei logice a limbajului, deşi trebuie reţinut că „cercetările sale despre logică şi limbă au avut totdeauna şi implicaţii ontologice"[5].

Wittgenstein însuşi scrie: „Cartea tratează probleme filosofice şi arată, cred, că punerea acestora se bazează pe o înţelegere greşită a logicii limbajului nostru. S-ar putea expune întregul sens al cărţii în cuvintele: ceea ce poate în genere să fie spus, poate să fie spus în mod clar: *despre ceea ce nu putem vorbi însă, trebuie să tăcem* (subl. n.) ... Cartea vrea astfel să traseze limite gândirii, mai exact, nu gândirii, ci expresiei gândirii ... Limita poate să fie trasată însă numai în limbă, şi ceea ce se află dincolo de limită este pur şi simplu fără sens"[6].

2. *Tractatus* pune astfel totodată probleme de logică (în acest caz, de semantică, semiotică, epistemologie) şi de filosofie (îndeosebi de ontologie şi filosofia limbajului). Mai mult, după Russell: „sunt tratate mai întâi structura logică a propoziţiilor şi natura inferenţei logice, iar de la acestea se ajunge la teoria cunoaşterii, fundamentele psihologiei, ale eticii şi, în fine, ale misticului"[7].

Epocala contribuţie a lui Wittgenstein în studiul limbii se leagă de impulsul pe care-l dă Tractatus dezvoltării semanticii logice, iniţiată de Frege şi Russell, semantică „deosebit de necesară pentru logică şi extrem de importantă ca problemă a acesteia"[8].

---

[5] K.T. Fann, *Die Philosophie Ludwig Wittgensteins*, List Verlag, München, 1971, p. 17.

[6] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Vorwort, în: *Schriften* 1, Fr. a. M., 1980, p. 9.

[7] B. Russell, *Vorwort zum Tractatus logico-philosophicus*, în: L. Wittgenstein, *Schriften, Beiheft* 1, 2. Aufl., Suhrkamp, Fr. a. M., 1972, p. 68. Însuşi L. Wittgenstein preciza: „Sensul cărţii este unul etic", ea constând din două părţi: „dintr-una, aci de faţă, şi alta pe care nu am scris-o încă. Şi tocmai această a doua parte este cea adevărată" (*Briefe an Ludwig von Ficker*, hrsg. von G. H. von Wright, Otto Müller Verlag, Salzburg, 1969, p. 35).

[8] F. Asmus, *Loghico-filosovski Traktat L. Wittgensteina*, prefaţă la: *Tractatus*, I. L., Moskva, 1958, p. 8. De fapt, „întreg *Tractatus*-ul expune natura referenţială a limbajului", dar „această funcţie referenţială a limbajului ţine în întregime şi exclusiv de resortul discursului ştiinţei. Ştiinţele (în particular ştiinţele naturii) *deţin monopolul denotaţiei extralingvistice*, adică a discursului adevărat (sau fals), care se confundă (pentru că are sens doar enunţul ce întruneşte condiţiile de adevăr) cu limbajul dotat cu sens. În măsura în care filosofia caută să se concretizeze într-un corp de propoziţii specific filosofice, ea se exclude din imperiul referinţei şi al sensului" (G. Hottois, *Pour une métaphilosophie du langage*, J. Vrin, Paris, 1981, p. 27-28). O spune Wittgenstein însuşi: „Metoda adevărată a filosofiei ar fi propriu-zis aceasta: a nu spune nimic, decât ceea ce poate fi spus, adică propoziţiile ştiinţelor naturii ... şi atunci, de fiecare dată când

Aşa cum spunea Russell, „pentru ca o propoziţie determinată să afirme sau să nege un fapt determinat, *trebuie să existe ceva comun între structura propoziţiei şi structura faptului*. Aceasta este, poate, teza cea mai importantă în doctrina lui Wittgenstein. Ceea ce este comun, între propoziţie şi fapt nu poate, aşa cum afirmă el, să fie spus prin limbă, după modul său de expresie, ci doar să fie arătat; căci tot ceea ce putem spune are în mod necesar aceeaşi structură"[9].

După Wittgenstein însuşi: „Ne făurim tablouri despre fapte"; „tabloul este un model al realităţii"; „ceea ce trebuie să aibă comun tabloul cu lumea ... Este forma sa de redare (Abbildung)", care însă „nu poate reproduce tabloul, ci doar îl arată"[10].

În centrul *Tractatus*-ului se află astfel o teorie a limbajului, cu două componente: „teoria tabloului" şi „teoria funcţiei de adevăr", ambele trebuind să răspundă la următoarele două întrebări: „Ce funcţie are limba?" şi „Ce structură are limba?". Limba este înţeleasă ca: „totalitatea propoziţiilor"; „propoziţia este un tablou al realităţii", este „un model al realităţii, aşa cum noi ni-l gândim"; „discul fonografului, ideea muzicală, notele, undele sonore – toate se află laolaltă într-o relaţie internă reproducătoare, care există între limbă şi lume"[11].

Deci, ceea ce este comun „propoziţiei" şi „faptului" nu poate să fie *spus* în limbaj, ci doar „arătat"; căci tot ceea ce poate fi spus trebuie să aibă aceeaşi structură. Precizând că Wittgenstein „avea dreptate să pună accentul pe importanţa structurii", Russell evidenţia totodată dificultatea: această teorie „constituie baza unui curios gen de misticism logic", întrucât „forma pe care o propoziţie adevărată o împărtăşeşte cu faptul corespunzător poate fi numai arătată"[12].

---

cineva ar vrea să spună ceva metafizic, să i se demonstreze că el nu a dat nici o semnificaţie anumitor semne din propoziţiile sale" (*Tractatus*: 6, 53, în: *Schriften* 1, p. 82).

[9] B. Russell, *Op. cit.*, p. 69.

[10] L. Wittgenstein, *Tractatus:* 2.1; 2.12; 2.17; 2.172: în: *Schriften* 1, p. 14, 15, 16. Este conţinută aici „teoria izomorfismului semnificaţiei şi adevărului propoziţiei", bazată pe „conceptul cvasimatematic abstract de tablou" (W. Stegmüller, *Op. cit.*, p. 549).

[11] L. Wittgenstein, *Op. cit.*, 4.001; 4.01; 4.014; (p.25, 26, 27). În continuare (p. 27: 4.015; 4.016) se arată: „posibilitatea tuturor similitudinilor, a întregii capacităţi imaginative a modalităţilor noastre de expresie rezidă în logica reproducerii"; „pentru a înţelege esenţa propoziţiei, să ne gândim la scrierea hieroglifică, care reproduce faptele (Tatsachen) pe care le descrie. Din ea rezultă alfabetul, fără a se pierde esenţialul reproducerii".

[12] B. Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, Gallimard, Paris, 1961, p. 141. Dincolo de Wittgenstein, Russell preciza: „dacă în orice limbă există ceva ce ea nu poate să exprime,

Acestea antrenează o discuție mai largă despre „limită": *„limitele limbii mele* înseamnă limitele lumii mele"; „logica umple lumea, limitele lumii sunt şi limitele ei"; „că lumea este *a mea*, aceasta se arată în faptul că limitele limbii (ale limbii, singura pe care o înțeleg) înseamnă limitele lumii mele"[13].

Limita are astfel două înțelesuri diferite: (1) limitele „limbajului meu" şi (2) limitele logicii. Cele două nu coincid, deoarece limbajul în care exprim „lumea mea" este al meu, dar limitele logicii nu sunt ale mele.

În ultimă instanță, procedeul lui Wittgenstein ar putea să fie considerat ca *un criticism sui generis aplicat la limbaj* şi, implicit, la gândirea însăşi, dar fără adevărurile *a priori* şi fără temeiuri „transcendentale". Autorul celebrului *Tractatus* sugerează o întrebuințare mai largă a ideii critice, aplicând-o la limbaj.

O dată cu *Tractatus*, o serie de carențe ale programului logicist sunt depăşite, iar analiza logică a limbajului ştiinței îşi află noi perspective în investigarea structurilor sintactice şi semantice, înțelese ca veritabile suporturi ale cunoaşterii.

Depăşind analiza tradițională, legată structural de gnoseologismul modern, Wittgenstein pune în centrul reflecției problema valabilității limbajului, a contribuției acestuia în realizarea cunoaşterii. Critica imperfecțiunilor limbajului obişnuit şi încercarea, de a construi un limbaj logiceşte perfect au ajutat considerabil la instituirea distincției dintre cunoaşterea obişnuită şi cunoaşterea ştiințifică. Principalele rezultate țin însă de elaborarea principiilor simbolismului şi ale unei concepții moderne despre rolul activ al limbii în cunoaştere.

Discutarea temelor „limbă şi limbaj", „limbă şi vorbire" şi, mai ales, „limbă şi gândire" – sintagmă definitorie pentru configurarea unei filosofii a limbajului – anunță astfel încă de aici calea logico-semantică a studiului limbii şi limbajului de la Frege la Wittgenstein şi Carnap. Căci

---

este posibil oricând să construim un limbaj de ordin superior, care permite să spunem acest ceva" (*Ibidem*, p. 141). Este dificila problemă a acceptării sau neacceptării metalimbajului.

[13] L. Wittgenstein, *Tractatus*: 5.6; 5.61; 5.62; în: *Schriften* 1, p. 64, 65. Aici, Wittgenstein „nu caută deloc să definească limitele posibilităților umane", ci „limitele absolute ale limbajului, aşa cum Kant îşi propusese să definească limitele absolute ale gândirii" (D. Pears, *Wittgenstein*, Seghers, Paris, 1970, p. 38).

proiectul cu adevărat modern al acestui studiu îl constituie o „critică a limbajului", solidară cu „critica științei" și, totodată, condiția ei.

3. Momentul cel mai semnificativ în procesul noii configurări a logicii, epistemologiei și filosofiei limbajului îl constituie, la început de veac '20, opera lui Wittgenstein.

Continuând elaborările lui Frege, Peano și Russell, îndeosebi programul celebrei *Principia Mathematica* (1910-1913) a lui B. Russell și A. N. Whitehead de reconstrucție a matematicii și logicii, Ludwig Witlgenstein a situat tot mai hotărât în centrul preocupărilor teoretice studiul limbajului, contribuția sa în istoria semioticii și a semanticii logice fiind hotărâtoare și pentru dezvoltarea logicii moderne. Întrucât Wittgenstein a dezvoltat „două filosofii diferite, dintre care cea de a doua (este vorba de lucrarea postumă, 1952, scrisă între 1945-49 – *Philosophische-Untersuchungen*), care a accentuat cunoscuta „cotitură lingvistică" («linguistic turn»), nu poate fi înțeleasă ca o continuare a celei dintâi", s-a convenit ca „filosofia dezvoltată în *Tractatus* să fie desemnată ca filosofia lui *Wittgenstein I*"[14].

Aplicând și dezvoltând ideea lui Russell de „construcție logică" (logica reprezintă, după Russell, „esențialul în filosofie", iar „construcția logică" este metoda, procedeul ce se aplică și în filosofie, este metoda analizei logice a limbajului), Wittgenstein dă un nou impuls cercetărilor asupra limbii ca obiect al logicii și, în genere, analizei logice a limbajului (natural și formalizat).

Tractatus logico-philosophicus (1921) – precizează Wittgenstein – „tratează probleme filosofice și arată că punerea acestora se bazează pe o greșită înțelegere a logicii limbajului nostru. S-ar putea expune întregul sens al cărții în cuvintele: *despre ceea ce nu putem vorbi, e mai bine să tăcem* ... Cartea vrea astfel să traseze limite gândirii, mai exact, nu gândirii, ci exprimării gândirii ... Limita poate să fie trasată însă numai în limbă, iar ceea ce se află dincolo de limită este pur și simplu fără sens"[15].

Ideea „tăcerii" reapare în forma propoziției a 7-a: *„Despre ceea ce nu putem vorbi, să tăcem"*[16]. Între aceste două tăceri (sau două momente

---

[14] W. Stemüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, 6. Aufl., Bd. I, Stuttgart, A. Kröner 1978, p. 524.

[15] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, în: *Schriften 1*, Frankfurt, a.M., Suhrkamp, 1980, p. 9.

[16] *Idem*, p. 83.

ale prezenței „tăcerii") se află studiul a două probleme fundamentale, anume: (1) care este esența logicii? și (2) cum se raportează limba la lume? ... Logica, limba și lumea – iată cele trei probleme fundamentale ale *Tractat*-ului"[17].

„Tăcerea", cumva referențială, anunță implicațiile (ceea ce logic s-ar numi „angajamentele") ontologice ale acestei cărți, al cărei sens „este unul etic", ea fiind alcătuită, preciza Wittgenstein (vezi și nota 7), din două părți: „dintr-una aci de față și alta pe care nu am scris-o încă, tocmai această a doua parte fiind cea adevărată"[18].

4. Ideea funcției de semnificare a „tăcerii" a fost pusă în lumină chiar prin folosirea accepției wittgensteiniene în „poeticile tăcerii", elaborări pentru care „tăcerea constituie ea însăși o cale de funcționare a vorbirii dincolo de puterea cuvintelor"[19].

Chiar „reflecția filosofică asupra limbajului în termenii relației cu tăcerea marchează întoarcerea atenției către densitatea și ambiguitatea

---

[17] K. T. Fann, *Die Philosophie L. Wittgenstein*, München, List Verlag, 1971, p. 16.

[18] L. Wittgenstein, *Briefe an Ludwig von Ficker*, hrsg. von G. H. von Wright, Salzburg, O. Müller Verlag, 1969, p. 35. A propòs de corespondență: în cunoscuta: *Grazer Philosophische Studien*, Internationale Zeitschrift für Analytische Philosophie (vol. 33/34 – 1989, p. 5-33) se află (poate încă nevalorificat !) următoarea documentare: Gottlob *Frege: Briefe an Ludwig Wittgenstein aus den Jahren* 1914-1920 (hrsg. von A. Janik, mit einem Kommentar versehen von Chr. Paul Berger).

Din „Vorwort" (A. Janik) reținem: „Scrisorile lui Frege asupra «Tractatus»-ului ne îngăduie să recunoaștem nu numai considerația și prietenia pe care acesta o simțea pentru Wittgenstein, dar și faptul că ambii gânditori aveau concepții foarte diferite despre *claritate* – temă căreia trebuie să-i înțelegem deosebirea profundă, care-i desparte unul de celălalt pe adepții unei filosofii analitice" (p. 7).

Este de reținut că (așa cum se arată în „Kommentar") „scrisorile de răspuns s-au rătăcit probabil pentru totdeauna ... Din aceste scrisori și cărți poștale ale lui Frege se pot evidenția locuri care fac trimitere mai mult sau mai puțin clar la evenimente biografice concrete din viața lui Wittgenstein" (p. 26).

În legătură cu *claritatea*, doar o remarcă: „Asupra studiului (e vorba de *Tractatus* – n.n.) – scrie Frege (Bad Kleinen, den 30.9.19) – ca atare nu pot să emit nici o judecată, nu pentru că nu aș fi de acord cu conținutul, ci întrucât conținutul îmi este prea puțin clar. Poate vom găsi, după ce ne vom fi lămurit odată *asupra întrebuințării cuvântului*, că nicicum nu ne îndepărtăm foarte mult unul de altul" (p. 23).

Oricum, conținutul acestor scrisori rămâne de studiat cu atenție și utilizat în înțelegerea concepției lui Wittgenstein. La aceasta ne ajută unul dintre creatorii logicii moderne: Frege.

[19] St. L. Bindemann, *Heidegger and Wittgenstein: The Poetics of Silence*, Washington, University Press of America, Inc. 1981, p. 7.

cuvintelor"; „nu putem *cunoaşte* tăcerea, deoarece nu putem descrie ce este ea; putem însă să descriem efectele tăcerii, care are semnificaţie tocmai întrucât îi trăim efectele. Teoria descripţiei a lui Wiltgenstein ne ajută să înţelegem faptul că atâta timp cât ceva rămâne misterios şi imponderabil, noi vrem să câştigăm ceva din experienţa noastră cu privire la acesta. Trebuie să învăţăm să fim atenţi la ceea ce ne oferă tăcerea şi să încercăm să evităm să ne gândim la ceea ce ar putea fi esenţa ei"[20].

Ca şi Heidegger, autorul *Tractatus*-ului vrea să înlocuiască „metafizica" cu fenomenologia; căci proiectul iniţial al celor doi gânditori viza „deconstrucţia concepţiei metafizice, bazată pe ruptura între subiect şi obiect sau conştiinţă şi lucru"; tocmai de aceea „principala lor contribuţie" la istoria gândirii este una metodologică, legată de „modificarea metodei fenomenologice a lui Husserl în termenii unei interpretări lingvistice"[21].

În termenii *Tratatului*, aceasta înseamnă considerarea „subiectului metafizic" drept limită: de aceea, prezenţa „tăcerii" este absenţa a ceva primar, dar iniţial. „Tăcerea" aduce astfel, ca şi semanticul, semnificaţia şi limita pusă prin prezenţa limitei efective a expresiei gândirii.

Deci, „tăcerea" ca formă a limitei expresiei, nu ca „fenomenul tăcerii", ceea ce ar angaja o „ontologie a tăcerii", fundată dincolo de experienţa ştiinţifică, în „experienţa mistică". Aşa cum s-a observat însă, „o ontologie a tăcerii ar putea să beneficieze din considerarea diferitelor moduri ale conştiinţei (awareness) în medierea dintre sine (self) şi lume"[22].

În alţi termeni, „ontologia tăcerii" nu ar însemna astfel absenţa discursului, nici nonsensul ori „nedeterminatul" în raport cu „determinatul" (în sfera discursului). Căci „tăcerea" aduce oricând (în moduri diferite, după contextul tipului de experienţă) structura semnificativă.

În cazul *Tratatului*, tăcerea angajează însă nu atât o ontologie (deşi experienţa ştiinţifică în care se mişcă angajează un asemenea

---

[20] *Idem*, p. 11, 54.

[21] *Idem*, p. 57, 128.

[22] Fr. Streng, *The Ontology of Silence and Comparative Mysticism*, în „Philosophy Today", Vol. 27, No. 2/4 Summer, 1983, p. 122, 127.

demers), cât o semiotică, mai exact o regândire a demersului logic prin virtualitățile celui semiotic. Tocmai de aceea, planul fundamental rămâne cel *semantic*, logico-semantic, nu cel hermencutic (pentru care este definitorie acceptarea pluralității experienței sau, cel puțin, operarea în câmpul altei experiențe decât cea științifică).

„Tăcerea" semnifică, într-un fel pune, o prezență; ea nu marchează absența discursului, ci doar îi circumscrie limitele de valabilitate. „Tăcerea" implică astfel conștiința limitei și este de două ori semnificativă: ca formă de desemnare a inexprimabilului și ca formă a prezenței limitei în „expresia gândirii", adică în limbaj.

5. Wittgenstein caută să definească astfel „limitele absolute ale limbajului, așa după cum Immanuel Kant își propusese să definească limitele absolute ale gândirii": De aceea „critica rațiunii pure devine critică lingvistică, ducând până la capăt și vechea critică nominalistă a limbajului[23]. Prin aceasta se ajunge la „revizuirea concepției aristotelice și raționaliste a limbajului și a propoziției", depășindu-se totodată „scepticismul lingvistic"[24].

Tractatus-ul aduce în esență o nouă concepție a limbii și a limbajului, axată pe distincția între *funcția* limbii și *structura* limbii: „Ne făurim tablouri despre fapte": „Tabloul (Bild) este un *model* (subl. n.) al realității": „Ceea ce trebuie să aibă tabloul comun cu lumea ... este forma sa de redare (*Abbildung*)", care însă „nu reproduce tabloul, ci doar îl arată"[25].

„Tabloul" este un „concept cvasimatematic abstract" ce susține „teoria semnificației și a adevărului propoziției"[26].

Ca „tablou a realității", propoziția este „un model al realității, așa cum noi ni-l gândim" și, ca urmare, ca „totalitate a propozițiilor", limba se află numai „într-o relație internă reproducătoare (abbildende) față de lume, așa cum se află „discul fonografului, ideea muzicală, notele, undele sonore"[27]. Căci „posibilitatea tuturor simbolurilor, a întregii capacități a modalităților noastre de expresie rezidă în logica

---

[23] J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a.M., 1982, p. 243.

[24] T. de Mauro, *Ludwig Wittgenstein. His Place in the Development of Semantics*, D. Reidel, Dordrecht – Holland, 1967, p. 27, 37.

[25] L. Wittgenstein, *Tractatus* ... 2.1; 2.12; 2.17; 2.172; în: *Schriften I*, p. 14, 15, 16.

[26] W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Bd. 1, p. 549.

[27] L. Wittgenstein, *Tractatus*...: 4.001; 4.01; 4.014; în: *Op. cit.*, p. 25, 26, 27.

reproducerii" şi, „pentru a înțelege esența propoziției, trebuie să ne gândim la scrierea hieroglifă, care reproduce faptele pe care le descrie, din ea rezultând alfabetul fără a pierde esențialul reproducerii"[28].

Teoria „tabloului" este astfel o teorie a gândirii, a cărei semnificație priveşte numai „actele spirituale" ce se pot exprima în propoziții. Urmărind să traseze gândirii „o limită", mai exact, nu gândirii, ci „expresiei gândirii", *Tratatul* pune „tăcerea" în contextul „logicii limbajului nostru". Şi aceasta întrucât sesizează dificultatea: „pentru a trasa o limită gândirii, ar trebui să putem gândi ambele părți ale acestei limite (ar trebui, deci, să putem gândi ceea ce nu se poate gândi)".

Limita nu poate fi cea a unui subiect „metafizic" (nici măcar cel transcendental, al „condițiilor posibilității", cum spunea Kant), ci a discursului logic prin obiect-obiectualitate, delimitat de demersul logico-semantic prin referent-referențialitate. În aceasta din urmă însă sunt de distins două planuri: (a) cel referențial prin semnificație – obiect semnificat şi (b) cel referențial prin „tăcerea" semnificativă. De aici şi curiozitatea: „tăcerea", ca parte componentă a „logicii limbajului nostru" şi, ca urmare, punerea limitei prin „tăcere" (pentru ceea ce nu se poate gândi) nu impune o limită de tip agnostic.

De fapt, însăşi teoria „tabloului" şi a propoziției foloseşte procedura limitei pentru a evita şi raționalismul şi scepticismul. Astfel, în *Tractatus* se spune: „Noi ne formăm imagini ale faptelor" (2.1); „Imaginea are comun cu ceea ce este reprezentat forma logică a reprezentării" (2.2); „Imaginea reprezintă ceea ce reprezintă, independent de adevărul sau falsitatea ei, prin forma sa de reprezentare" (2.22); „Nu există imagine adevărată *a priori*" (2.225); „Imaginea logică a faptelor este gândirea" (3); „Gândirea este propoziția cu sens" (4).

Ceea ce e cel mai important aici, anume „forma logică a reprezentării" izomorfismul şi referențialitatea sensului conduc la triada „lume – limbă –gândire", în care nici una nu e reductibilă la alta. În felul acesta medierea prin sens (limbă) evită şi dualismul imagine–lume şi monismul raționalist al „inteligibilității lumii".

6. Teoria despre „reproducere" şi „tablou" ca „model al realității" pune în atenție izomorfismul structurilor limbii şi gândirii, diferența între „forma logică a reprezentării" şi „ceea ce este

[28] *Ibidem*, 4.01; 4.016; p. 27.

reprezentat" (faptele), „tabloul" fiind imagine doar în sens de *model*; nu o redare ca atare, ci o alternativă la reprezentat, altceva (calitativ) decât o reprezentare. Posibilitatea imaginii-model e dată prin proprietatea simbolurilor, „logica reproducerii" în modalitățile noastre de expresie". Esențialul îl constituie astfel o concepție nouă despre esența limbajului, centrată de ideea limbajului „logiceşte perfect".

Ideea a ceva ce nu poate să exprime o limbă, precum şi a posibilității de a construi „un limbaj de ordin superior" aduce în atenție dificultatea metalimbajului, a acceptării sau neacceptării lui. În acest sens, s-a vorbit de o „metalingvisticitate tragică" a *Tratatului*, care se zbate „între o conştiință fără iluzii a secundarizării filosofiei şi ataşamentul puternic la suveranitatea logos-ului filosofic antic", mai exact „desfăşurarea unui *metalimbaj metafizic* este în cele din urmă negată în folosul tăcerii, preferată unei practici filosofice secundare"[29]. Este ceea ce spune însuşi Wittgenstein: „Adevărata metodă a filosofiei ar fi ca atare următoarea: a nu spune nimic altceva decât ceea ce poate fi spus, adică propozițiile ştiințelor naturii ... iar atunci, de fiecare dată când cineva ar vrea să spună ceva metafizic, să i se arate că el nu a dat nici un fel de semnificație anumitor semne din propozițiile sale"[30].

Deşi Wittgenstein susține ideea naturii referențiale a limbajului, aceasta funcționează exclusiv în discursul ştiințelor naturii. Filosofia ca atare este exclusă din discursul cu sens: *„orice filosofie este «critica limbajului»* (Sprachkritik)"; *scopul filosofiei îl constituie clarificarea logică a gândurilor ... Filosofia nu este o doctrină, ci o activitate. O operă filosofică constă în principal din clarificări"*[31].

Dincolo de acestea, *Tractatus*-ul aduce o contribuție epocală în istoria semioticii şi a semanticii logice inițiate de Frege şi Russell. Această contribuție se leagă structural tocmai de unitatea de structură între limbaj şi gândire şi de semnalarea posibilității metalimbajului.

În alți termeni, structura lingvistică în care spunem ceva nu poate să fie ea însăşi spusă, sau: nu putem „spune" limbajul în care spunem ceva. De unde şi necesitatea metalimbajului, pe care Wittgenstein l-a pus ca dificultate, dar ca necesar.

---

[29] G. Hottois, *Pour une métaphilosophie du langage*, Paris, J. Vrin, 1981, p. 29.
[30] L. Wittgenstein, *Op. cit.*, 6.53, p. 82.
[31] *Ibidem*, 4.0031; 4.112, p. 26, 31.

Totodată, el păstrează distincția între limbă şi gândire într-un izomorfism structural, funcțional, aşa cum o arată aforismele 5.6; 5.61; 5.62: „limitele limbii mele sunt limitele lumii mele"; „logica umple lumea, limitele lumii fiind şi limitele ei"; „lumea este a mea, aceasta se arată în faptul că limitele limbii (singura pe care eu o înțeleg) sunt limitele lumii mele". Limita are astfel două înțelesuri: (1) limitele „limbii mele" şi (2) limitele logicii. Cele două limite nu coincid, deoarece limba în care exprim „lumea mea" este limba mea, pe când limitele logicii nu sunt ale mele.

În ultimă instanță, procedeul lui Wittgenstein poate fi luat drept un *criticism sui generis* aplicat la studiul limbajului, fără adevărurile *a priori* însă şi fără temeiuri „transcendentale". *Tractatus* sugerează astfel *o nouă întrebuințare a ideii critice.* Ca şi limitele gândirii, limitele limbii au caracter de necesitate şi, ca atare, ele trebuie să fie trasate de logică, critica limbajului fiind astfel şi o critică indirectă a gândirii.

Depăşind analiza de tip tradițional, legată structural de gnoseologismul modern, Wittgenstein situează în centrul reflecției problema valabilității limbajului, a contribuției acestuia în realizarea cunoaşterii, în delimitarea structurilor sintactice şi semantice ale acesteia. Critica imperfecțiunilor limbajelor naturale şi încercarea de a construi un limbaj logiceşte perfect au contribuit în mod substanțial la instituirea distincției de esență dintre cunoaşterea ştiințifică şi cunoaşterea comună. Principalele rezultate ale *Tractatus*-ului converg însă în direcția elaborării principiilor simbolismului şi ale unei concepții moderne despre rolul activ al limbii în desfăşurarea cunoaşterii şi ştiinței ca atare.

7. În opera târzie a lui Wittgenstein (după 1945, în formula: *Philosophische Untersuchungen*, 1952), analiza logică a limbajului este extinsă la limbajul comun. Sub influența a ceea ce s-a numit „Wittgenstein II", s-a intensificat activitatea Şcolii de la Oxford, concretizată în „cotitura lingvistică" («linguistic turn»), dominantă a gândirii anglo-saxone contemporane.

Cercetările filosofice mărturisesc însă o ruptură cu teoria limbajului din *Tractatus* şi orientarea spre o concepție „de o rigidă unilateralitate", însoțită de o nouă filosofie, prin care încearcă „o eliberare treptată de această interpretare"[32]. *Cercetări filosofice*, continuă autorul, rămâne însă

[32] W. Stegmüller, *Op. cit.*, p. 562.

„o capodoperă a prozei germane" şi, deşi nu conține nici o „expresie tehnică", este „una dintre cele mai grele lucrări din istoria filosofiei"[33].

Această carte a lui Wittgenstein conține mai mult „remarci filosofice", „o mulțime de schițe de peisaj", oferă „privitorului" doar „un album"[34].

Noua concepție asupra limbajului se opune concepției după care „orice cuvânt are o semnificație, iar aceasta este subordonată cuvântului, este obiectul pentru care cuvântul dă socoteală"[35].

Este (cum am văzut mai sus) teoria „jocurilor de limbaj" (Sprachspiele), după care semnificația (Bedeutung) este „întrebuințarea în limbă" şi priveşte orice cuvânt, întrebuințarea dincolo de care nu poate trece nici logica şi, cu atât mai puțin, filosofia: aceasta din urmă „nu poate atinge nicicum întrebuințarea faptică a limbajului, ci o descriere numai", fără a putea să o fundamenteze, „travaliul filosofic", reducându-se la „o îngrămădire de amintiri orientate de un anumit scop"[36].

În virtutea teoriei „jocurilor de limbaj", vorbirea unei limbi este o parte a unei activități sau a unei „forme a vieții" şi, ca urmare, „cuvântul nu are nici o semnificație dacă nu este exprimat", sau, mai complet: „pentru o mare clasă de cazuri de întrebuințare a cuvântului «semnificație», dacă nu chiar pentru toate cazurile întrebuințării sale, acest termen se poate explica asttel: semnificația unui cuvânt o constituie întrebuințarea lui în limbă"[37].

Schimbarea concepției despre limbaj pune aici accent pe latura pragmatică şi pe contextul comunicării, influențând considerabil cunoscuta *„ordinary language philosophy"* şi teoria „actelor de vorbire" (Speech acts). Într-un alt plan: o „hermeneutică pe temeiuri Wittgensteiniene", în care „descrierea jocurilor de limbaj, ca unitate a întrebuințării limbajului, formei vieții şi deschiderii lumii trebuie să preia funcția comprehensiunii hermeneutice a intențiilor de sens"[38].

---

[33] *Idem*, p. 563, 564.
[34] L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, în: *Schriften I*, p. 285, 286.
[35] *Idem*, p. 289.
[36] *Idem*, p. 342, 345, 346.
[37] *Idem*, p. 347.
[38] K.O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. 1: *Sprachpragmatik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973, p. 367.

8. Receptarea conceptului „Lebenswelt" din fenomenologia husserliană a şi condus apoi la o regândire a unității dintre semnificație şi intenționalitate, aşa cum o arată noile dezvoltări din cercetarea analitică a limbajului şi acțiunii.

Accentul *Cercetărilor filosofice* pe latura pragmatică şi totodată pe funcția acțională a limbajului părăseşte, credem, teza referențialității limbajului, dar nu pe aceea a limitei. Deşi nu se mai anunță ca „tăcere", limita „expresiei gândurilor" rămâne ca limitare a semnificației (aduce referențialitatea) la „întrebuințarea în limbă".

Teza „cuvântul nu are nici o semnificație, dacă nu este exprimat" nu face decât să lege semnificabilitatea de contextul exprimării efective (nu al exprimabilității). De fapt, Wittgenstein schimbă concepția despre limbaj şi raportul limbă-gândire. S-a observat, pe bună dreptate, că în „ultima filosofie" a lui Wittgenstein lipseşte „pofta de ceea ce este general" („craving for generality"), iar gramatica dobândeşte o „importanță hotărâtoare" în „înțelegerea funcționării limbii şi totodată a cunoaşterii umane"[39].

Mai mult, limbajul este „încorporat într-o «formă a vieții» («form of life»), „un set de acțiuni în care regulile gramaticale servesc doar ca o bază pentru comunicare"; limbajul „există într-o comunitate, lingvistică şi implică folosirea şi aplicarea regulilor gramaticale"[40].

Legarea limbajului de contextul comunicării, de „forme ale vieții" înseamnă, implicit, un alt gen de contextualizare (decât cea logică din *Tractatus*), anume cea situațional trăită.

Cercetări filosofice întoarce demersul către sfera prestiințifică şi, cu aceasta, programul unei „limbi ideale" este părăsit. În schimb, aşa cum s-a remarcat, conceperea „situaționalității umane" ca lingvistică „a situațiilor trăite", ca „situații lingvistice" permite ceva mai mult decât marcarea importanței preştiințificului: descrierea „gramaticalității profunde a discursului mental, discurs care este în mod a priori intersubiectiv. Căci se presupun lumi ale limbii în şi prin care este în primul rând posibil acest discurs. Aceste lumi lingvistice (Sprachwelten) ar putea fi desemnate ca «subiectele transcendentale» ale *Cercetărilor filosofice*"[41].

---

[39] M.K. Munitz, *Contemporary Analitic Philosophy*, p. 274, 287.

[40] *Idem*, p. 307.

[41] Th. Rentsch, *Heidegger und Wittgenstein. Existential – und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1985, p. 14, 338.

Angajarea unității subiectiv-intersubiectiv readuce cumva referențialitatea, dar nu cu viză la un referent, ci doar ca o intenționalitate, o dispoziție pentru comunicare. „Tăcerea", în *Tractatus*, formă a semnificabilității, lasă să vină preștiințificul, „limba lumilor" ce premerge și condiționează, anunță „lumile" discursului teoretico-științific.

Și aici rămâne ceva „inexprimabil", care poate „doar să fie arătat", numai că îl arată nu semnificabilitatea „tăcerii", ci situaționalitatea comunicării, căreia îi este proprie comprehensiunea, nu discursivitatea enunțului logic cu sens (ca în *Tractatus*).

În acest sens devin edificatoare câteva formulări din *Cercetări ...* : *„Esența este exprimată în gramatică"* (371); „Ce fel de obiect este ceva, aceasta ne-o arată gramatica" (373). „Privește la jocul de limbaj ca la ceea ce este *primar*!" (656)[42].

Dacă ne amintim de Unsinn (ne-sens) din *Tractatus* ca de cazul în care este în genere hazardat să vorbim de propoziții (acestea sunt pentru „sinvoll" și „sinnlos", cu sens și fără sens), totul devine inteligibil.

În fond, preștiințificul se situează tocmai în acest plan (al intersubiectivității și comunicării), pentru care nu a survenit încă „spațiul logic". Dincolo de teza: „faptele în spațiul logic constituie lumea" (*Tractatus*, 1, 13), se admit „Sprachwelten" ce premerg „discursului mental" (mentaler Rede) și justifică, după Wittgenstein, formula: „diese Rede ist *a priori intersubiectiv*".

Două planuri ale discursului, deci: unul al rostirii lui subiective, celălalt al „subiectului transcendental" (în sens de condiție prealabilă) „în mod a priori intersubiectiv". După o formulă încetățenită de fenomenologie, este „lumea vieții" (Lebenswelt), în accepție filosofică de condiție a oricărei configurări „apodictice". „Lebensformen" (formele vieții) fundează „ontologicul" care „se arată", de data aceasta, în „jocurile de limbaj", nu în „imagini despre fapte", în „imaginea (Bild)" ca „model al realității" (cum era în *Tractatus*).

Limita rămâne astfel nu ca „limită a expresiei gândurilor", ci ca aceea a unei „gramatici existențiale": «Welche Art von Gegenstand etwas ist, sagt die Gramatik». Întrucât „ontologicul" se arată în „Sprachspielen", construcția unei „limbi ideale" devine de prisos!

---

[42] L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, p. 398, 477.

„Denkt nicht, sondern schau!", spunea Wittgenstein al *Cercetărilor*. Cu toate acestea, el înscrie cercetarea contemporană a limbajului pe calea (şi rodnică şi plină de dificultăţi!) ce a condus de la „analiza logică" la „linguistic turn" şi la un „pragmatic turn" în logica modernă şi în filosofia cea mai recentă a limbajului.

9. Rememorarea (şi, ca atare, valorizarea) unor momente semnificative din tradiţiile studiului modern al limbajului pune în atenţie conlucrarea (pe alocuri implicită) dintre logică, lingvistică şi filosofie (îndeosebi ontologie), înlesnind totodată configurarea unei filosofii a limbajului, a unui demers teoretico-filosofic intrat deja în stadiul abordării sistematice prin întâlnirea fericită dintre conceperea activistă, de sorginte kantiană, a gândirii şi conceperea modernă, semiotică, a limbii.

Prin aceasta gândirea este angajată şi dincolo de forma universalităţii abstracte (ca „inteligibilitate" în sine), sporindu-şi funcţionalitatea prin contextualizarea în sisteme semantice riguros delimitate (ale ştiinţelor „exacte" mai ales), iar limba capătă o nouă demnitate prin conjugarea funcţiei de comunicare cu aceea de participare la configurarea planului ideatic (şi valoric, în genere).

Studiul limbii ca limbaj (formă a culturii) intensifică preocuparea pentru asocierea (şi disocierea, totodată) între *semantic* şi *ideatic* şi, cu aceasta, şi pentru primul angajament extralingvistic, care, prin forţa lucrurilor (dată fiind semnificaţia cognitivă a formelor logice), nu poate fi altul decât cel teoretico-gnoseologic. Şi aceasta întrucât – aşa cum preciza Frege – „nu ne poate niciodată interesa numai semnificaţia unei propoziţii, dar nici gândul singur; căci acesta nu duce la cunoaştere, ci numai gândul împreună cu semnificaţia sa, adică valoarea sa de adevăr"[43].

Este astfel vorba de evidenţierea a ceea ce înscrie limba în planul universalităţii proprii sferei umanului, dincolo de funcţiile de semnificare, comunicare ş.a., anume participarea la realizarea cunoaşterii şi a adevărului. Căci „faptele de limbă" implică dimensiunea universal-valabilului, *lingvisticitatea* (cum „faptele ştiinţifice" implică „ştiinţificitatea") şi, ca atare, punerea lor în ştiinţa limbii (chiar în teoria generală) ca

[43] G. Frege, *Sens şi semnificaţie*, (1892), la vol. *Logică şi filosofie*, Bucureşti, Editura Politică, 1966, p. 64.

„obiecte" necesită o întemeiere prin conceperea obiceiului ca *obiectualitate* (ontologic) şi punerea lui sub semnul valabilităţii logice.

De aici şi necesitatea unei „critici a limbajului", complementară „criticii cunoaşterii", adică întemeierea unui demers preponderent teoretico-filosofic în studiul limbajului, limbii şi vorbirii. Tocmai aceasta şi vrea să fie veritabila „filosofie a limbajului", şi nu o închidere a demersului teoretico-filosofic în analiza (lingvistică sau logică) a limbajelor (naturale sau formale).

Este de acceptat, de aceea, un demers filosofic autonom, chiar un „limbaj filosofic", ireductibil la ceea ce reprezentanţii unei „ordinary-language-philosophy" numesc „analiza întrebuinţării termenilor" într-o limbă. O veritabilă „cotitură" este, de aceea, mai mult decât aşa-numita „linguistic turn" („cotitura" filosofiei spre studiul limbii, apreciată drept „cea mai mare revoluţie" a filosofiei moderne) şi se leagă de resemnificarea demersului semiotic în reconstrucţia logicii moderne şi în teoria adevărului, resemnificare dominată de studiul „angajamentelor ontologice" ale limbajelor.

Acest studiu face funcţională sintagma *„logică şi filosofie"* şi necesită apelul la concepte, procedee şi înţelegeri teoretico-filosofice. Ca urmare, dincolo de (şi prin) studiul lingvistic, psihologic, logic ş.a., „filosofia limbajului" este o disciplină teoretico-filosofică al cărei principal obiect de studiu îl constituie limba în semnificaţia ei pentru oameni, pentru acţiunea, creaţia şi cultura umană.

BCU IAŞI/CENTRU UNIVERSITAR

CARNAP: SEMANTICĂ ŞI LOGICĂ: «LUMI POSIBILE»

1. Rudolf Carnap[1], reprezentantul principal al „pozitivismului logic" (şi al filosofiei analitice, în genere), este considerat, pe bună-dreptate, unul dintre cei mai mari gânditori ai secolului al XX-lea. Prin opera[2] sa,

---

[1] Născut la 18 mai 1891 (în localitatea Ronsdorf bei Barmen, în apropiere de Wuppertal), Carnap a făcut, între 1910-1914, studii de matematică, fizică şi filosofie la Freiburg i. Br. şi Jena. După o perioadă de front, ca ofiţer (între 1914-1918), şi-a luat doctoratul în filosofie (în anul 1921, la Jena, la B. Bauch), cu dizertaţia: Der Raum; „abilitare" în Viena (în 1926), unde a funcţionat (până în 1931) ca „Privatdozent", apoi ca „extraordinar" pentru filosofie. Între 1931-1936 continuă la Praga, din 1936 ca „Ordinarius"(titular) de „filosofia naturii". Între 1936-1952 – profesor de filosofie la Univ. Chicago, iar între 1952-54 – „Visiting" (profesor invitat) la Princeton. Din 1954 – profesor de filosofie la Univ din California (ca urmaş al lui H. Reichenbach). Moare la 14 septembrie 1970. Celebra colecţie „Boston Studies in the Philosophy of Science" i-a dedicat vol. VIII: PSA 1970: *In Memory of Rudolf Carnap. Procedings of the 1970 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Associations*, ed. by R. C. Buck and R. S. Cohen (1971, 615 p.).

[2] Lucrări principale: *Spaţiul. O contribuţie la teoria ştiinţei.* (Der Raum. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre, 1922); *Formarea conceptuală fizicalistă* (Physikalische Begriffsbildung, 1926); *Construcţia logică a lumii* (Die logische Aufbau der Welt. Versuch einer Konstitutionstheorie der Begriffe, 1928); *Proiect de logistică* (Abriss der Logistik. Mit besonderer Berücksichtigung der Relationstheorie und ihrer Anwendungen, în: Schriften zur Wissenschaftlichen Weltauffassung, hrsg. von Ph. Frank u. M. Schlick, Wien, 1929); *Vechea şi noua logică* (Die alte und die neue Logik, în: „Erkenntnis", I, 1931); *Depăşirea metafizicii prin analiza logică a limbajului* (Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, în: „Erkenntnis", 2, 1932); *Despre enunţuri protocolare* (Über Protokollsätze, în: „Erkenntnis", 3, 1932); *Problema logicii ştiinţei* (Die Aufgabe der Wissenschaftslogik, 1934); *Sintaxa logică a limbajului* (Logische Syntax der Sprache, în: Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung, 1934): *Fundamentele logice ale unităţii ştiinţei* (Logical Fundations of the Unity of Science, în: Encyclopaedia of Unified Science, hrsg. von O. Neurath; reluare în: Encyclopaedia of Unif. Science, vol. I, nr. 1, Chicago, 1938); *Fundamentele logicii şi ale matematicii* (Foundation of Logic and Mathematics, în: International Encyclopaedia of Unif. Science, vol. I. Nr. 3, Chicago); *Introducere în semantică* (Introduction to Semantics, vol. I, „Studies in Semantics", Harvard, 1942); *Despre logica inductivă* (On Inductive Logic, în: „Philosophy of Science", 12, 1945); *Semnificaţie şi necesitate* (Meaning and Necesity: A Study în: Semantics and Modal Logic, „Studies in Semantics", vol. III, Chicago, 1947); *Fundamentele logice ale probabilităţii* (Logical Foundation of Probability, Chicago, 1950; ed. 2-a, 1962); *Introducere în logica simbolică* (Einführung in die symbolische Logik, Wien 1954; ed. 2-a, 1969; Nachdruck, 1973); *Logică inductivă şi probabilitate* (Inductive Logik und Wahrscheinlichkeit, bearbeitet von W. Stegmüller, Wien, 1959); *Autobiography* (în: P. A. Schilpp: The Philosophy of Rudolf Carnap, London, 1963, 1-84); *Fundamentele filosofice*

ilustrul logician şi filosof a adus o contribuţie hotărâtoare la progresul logicii, epistemologiei şi al filosofiei ştiinţei, deschizând orizonturi îndeosebi în înţelegerea problematicii fundamentelor ştiinţei. Elogiul ce i s-a adus în repetate rânduri este deosebit de grăitor pentru recunoaşterea marilor sale merite[3].

Opera lui Carnap, una dintre cele mai remarcabile creaţii teoretice contemporane, prezintă un mare grad de dificultate. Aceasta întrucât el a fost mai mult decât „unul dintre cei mai mari experţi în logica matematică"; căci, în timp ce alţi logicieni „s-au limitat să dezvolte mai departe această disciplină modernă şi s-o aplice în cercetarea fundamentelor matematice", Carnap şi-a propus „să o facă utilă pentru întreaga filosofie"[4].

2. Primele preocupări mai filosofice, e adevărat, în marginea dezvoltărilor logicii, sunt legate de *Construcţia logică a lumii*, lucrare cu un „titlu romantic", se pare sub influenţa lui Schleck, şi de polemica în

---

ale fizicii (Philosophical Foundations of Physics. An Introduction to the Philosophy of Science, hrsg. von M. Gardner, New York, 1966).

Vezi lista completă în: L. Krauth, *Die Philosophie Carnaps* (Wien – New York, Springer, 1970, p. 210-219; p. 219-228 – bibliografie).

[3] *Homage to Rudolf Carnap*, în: „Synthese Library", Vol. 73: *Rudolf Carnap, Logical Empiricist. Materials and Perspectives*, ed. by J. Hintikka. D. Reidel, 1975, p. XIII-LXVIII. În cadrul acestui „Omagiu", Feigl scrie: „Carnap a fost figura centrală la Congresele cu tema «Unitatea Ştiinţei» (Praga 1929, Königsberg 1930, Paris 1935 etc."). „Cred că R. Carnap a fost primul care a înţeles până la capăt descoperirea epocală a lui Kurt Gödel (făcută, cred, în 1930 – publicată prima oară în 1931) privind incompletitudinea esenţială a unei largi clase de sisteme matematice. Mai mult, Gödel a utilizat în celebrele sale teoreme tehnicile metalingvistice, sintactice ale lui Carnap" (Idem, p. XVI). „Carnap – scria Quine mai departe (p. XXIV) – este o personalitate de prim rang. Eu îl consider figura dominantă în filosofie începând din anii 1930, aşa cum Russell fusese în decadele anterioare".

[4] W. Stegmüller, *Rudolf Carnap: Inductive Wahrscheinlichkeit*, în: *Grundprobleme der grossen Philosophen*, hrsg. von J. Speck: *Philosophie der Gegenwart*, I, Vandenhoeck & Ruprecht în Göttingen, 1972, p. 46. Carnap propunea „un ideal superior de exactitate pentru cercetarea filosofică", care nu trebuie să rămână „dincolo de gradul de precizie al cercetărilor matematice"; în altă ordine de idei, expunerea şi dezvoltarea unei probleme este la Carnap deosebit de grea, deoarece „el a dat opere de pionierat hotărâtoare în nu mai puţin de şase domenii diferite"; „realizarea programului empirist; sintaxa logică; semantica extensională; semantica intensională; structura unui limbaj naturalist-ştiinţific adecvat; teoria posibilităţii inductive" si, peste toate, atitudinea sa a fost aceea a unui mare descoperitor sau constructor" (*Ibidem*).

Este de reţinut, că Neurath trece la armonizarea acestei „sintaxe logice" cu exigenţele semanticii şi cercetarea „fundamentelor logice ale probabilităţii" (A. Caponigri, *Rudolf Carnap*, în: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits I*, 1964, p. 268-270).

jurul „enunțurilor protocolare"[5], dominată de „depășirea metafizicii prin analiza logică a limbajului". Este ceea ce spune Carnap însuși: „metoda științifică" se poate caracteriza pe scurt „ca analiză logică a propozițiilor și conceptelor științei experimentale"[6].

Ca și alți reprezentanți ai „Cercului vienez", Carnap se îndepărtează de ontologia „atomismului logic", păstrând însă, pentru logică, principiile de construcție de tip *Principia Mathematica*: „Russell – preciza Quine – a discutat despre derivarea lumii din experiență cu ajutorul construcției logice. În a sa *Aufbau*, Carnap a luat sarcina în serios. Acest mare proiect a fost însă pus sub semnul întrebării, atunci când unii filosofi au înțeles tehnica logică" și, de aceea, în *Logische, Syntax*, el a căutat, „să exploateze din nou resursele logicii moderne pentru scopuri filosofice"[7], pentru ca apoi să vadă și limitele sintaxei, îndeosebi în preocupările de logică modală.

În fond, Carnap extinde necondiționat „analiza logică" (și „construcția logică") în teoria cunoașterii științifice, riscând dificultățile a ceea ce el însuși numea „solipsismul metodologic": un hiperempirism în care primează „descrierea structurală", „orice pas constitutiv fiind o aplicare de reguli formale la o situație empirică dată"[8]. De aceea, „concepția după care ceea ce este dat sunt impresiile mele este comună solipsismului și teoriei constituirii. Aceasta din urmă și idealismul transcendental susțin teza că toate obiectele cunoașterii sunt construcții și, ca atare, sunt obiecte ale cunoașterii doar în calitate de forme logice"[9].

---

[5] W. Stegmüller, *Op. cit.*, p. 47-48. Discuția cea mai semnificativă se află în „Erkenntnis", Bd. 3 (1932-33), sub genericul: *Über Protokollsätze*, susținută de O. Neurath și R. Carnap. Aceasta nu este numai o reacție la „principiul verificării" (al lui Schlick și al „empirismului logic" în genere), ci antrenează o discuție în jurul „fizicalismului" („unificarea științei" pe baza limbajului fizicii, în principal). Totul vizează „limba ideală", venită din tradițiile Russell-Wittgenstein: „Ficțiunea unei *limbi ideale* construită, din *propoziții atomare pure* – scria O. Neurath – este la fel de metafizică, ca și ficțiunea spiritului laplacean" (*Protokolisätze*, în vol.: *Logischer Positivismus des Wiener Kreises: Ausgewählte Texte*, hrsg. von H. Schleichert; W. Fink; München, 1975, p. 70).

[6] R. Carnap, *L'ancienne et la nouvelle logique*, Hermann & Cie, Paris, 1933, p. 7.

[7] W. V. Quine, în: *Homage to Rudolf Carnap*, p. XXIV-XXV. În continuare (p. LIV), W. Stegmüller sublinia: *Aufbau* „reprezintă momentul de vârf al filosofiei empiriste ... el a construit un sistem de concepte, în care toate conceptele științelor factuale au fost derivate dintr-un concept empiric unic principal (basic), cu ajutorul șirurilor de definiții".

[8] R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Weltkreisverlag, Berlin, 1928, p. 15, 143.

[9] *Idem*, p. 248-249.

În esență, programul „construcției logice a lumii" este următorul: conceptele folosite (în știință, ca și în viața zilnică) rezultă dintr-un număr redus de concepte elementare, „înrădăcinate" în experiență, adică în extralogic, în *„Erlebnisström"* (fluxul trăirii); acesta din urmă este luat ca „gnoseologiceşte primordial" pentru „totalitatea trăită": percepții; idei, dorințe, sentimente etc.[10]

Întrucât importantă e „structura formală" a relațiilor, şi nu „natura obiectelor", nu se mai pune problema „originii", ci a „convenționalității", principiu fundamental la Carnap[11].

Cu aceasta se poate înțelege mai bine şi ce înseamnă „empirismul logic", şi ce soartă mai poate avea „principiul verificării" (al empirismului în genere, dar reluat de „Schlick)[12].

3. Dezvoltarea logicii în ultimele decenii – observa Carnap – „a dovedit tot mai clar că se poate acționa riguros cu ea numai atunci când se raportează nu la judecăți (de idei sau conținuturi ideatice), ci la expresii lingvistice, îndeosebi la propoziții. Numai prin referire la acestea se pot stabili reguli precise"[13].

Pe urmele tradiției analitice a lui Russell şi Wittgenstein, a „Cercului vienez", Carnap formulează o nouă concepție despre logică – o logică a limbajului, înainte de a fi o logică a gândirii, ceea ce pune în primul plan corectitudinea de sens.

Mai mult, de aici decurg încă două consecințe: una este concepția după care „sarcina filosofiei ştiințifice constă în construcția limbajelor

---

[10] R. Carnap, *Idem*, p. 8, 91, 93.

[11] A. R. Caponigri, *Op. cit.*, p. 276. Acest principiu este „semnul detaşării procesului logic al construcției de orice angajare ontologică" (*Ibidem*).

[12] „Principiul verificării" a fost teoretizat, pentru nevoile „noului empirism", în articolul: *Positivismus und Realismus*, în: M. Schlick, *Gesammelte Aufsätze* (1926-1936, Wien, 1938, p. 83 urm.). Formula este următoarea: „sensul unui enunț este metoda verificării lui". Expresia cea mai clară o aflăm în lucrarea (clasică pentru „pozitivismul logic") lui A. J. Ayer *Language, Truth and Logic* (1936): ... „un enunț are «în mod factual» un sens pentru o persoană dată dacă şi numai dacă aceasta ştie să verifice propoziția pe care urmează să o exprime, adică ştie ce observații ar conduce-o, în anumite condiții, la a accepta propoziția ca adevărată sau ar respinge ca falsă" (*Language, vérité et logique*, Flammarion, Paris, 1956, p. 42).

Întrucât acest „principiu" ar fi antrenat relativismul extrem, s-a ajuns la ideea că „enunțurile" nu se deosebesc numai în raport cu „faptele", ci şi între ele şi, ca urmare, verificarea nu înseamnă numai acordul cu „faptele", ci şi acordul (coerența) propozițiilor nou introduse cu un sistem de propoziții dat. Este ideea criteriului logic al adevărului.

[13] R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, 2. Aufl., Springer-Verlag, Wien-New York, 1968, p. 1.

artificiale, formale, adecvate reconstrucției exacte a propozițiilor științifice" după „reguli sintactice"; a doua – Carnap „a fost primul filosof care a subliniat necesitatea de a distinge riguros între două niveluri ale limbajului: *limbajul obiect*, în care e prezentat obiectul cercetării și care se construiește cu ajutorul analizei, ca un calcul neinterpretat; *metalimbajul*, care este un limbaj interpretat și care este folosit pentru a spune ceva despre limbajul obiect"[14].

Cu toate că *Sintaxa logică* a limbajului aduce atâtea înnoiri teoretice[15], convenționalismul, justificat parțial pentru nevoile înțelegerii logicii ca un limbaj, devine o mare dificultate atunci când este extins la teoria cunoașterii științifice și, conform programului de a face logica utilă pentru întreaga filosofie".

„În logică – scria Carnap – *nu există nici o morală.* Fiecare își făurește logica sa, adică își construiește așa cum vrea forma lingvistică. Dar dacă vrea să discute cu noi, el trebuie să arate în mod clar cum vrea să o facă, să dea determinări sintactice, în loc de deducții filosofice"[16].

Carnap crede că „filosofia metafizică tradițională nu poate să aibă nici o pretenție la științificitate. Ceea ce se susține ca științific în travaliul filosofiilor, în măsura în care nu privește chestiuni empirice,

---

[14] W. Stegmüller, în *Homage to Rudolf Carnap*, p. LV. Autorul observă în continuare că, *Logische Syntax* mai reține atenția prin: înțelegerea regulilor logice ca „reguli sintactice" și considerarea „regulilor logice de inferență", ca „reguli de transformare"; întrucât lucrarea lui Carnap „a rămas necunoscută lingviștilor", iar, pe de altă parte, autorul „a exclus în mod explicit din considerațiile lui limbajele naturale", nu s-a observat că R. Carnap a anticipat, așa cum observa Bar-Hillel, cu 25 de ani înainte, „gramatica transformațională" a lui N. Chomsky, apărută „ca mare senzație" în 1957 (*Ibidem*, p. LV-LVI).

[15] Carnap a ținut seama de dezvoltările lui Tarski cu privire la „Conceptul de adevăr în limbile formalizate" și a trecut la construirea unei teorii sistematice a semanticii, pe baza distincției dintre „adevăr" și „adevăr logic".

[16] R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, p. 45. Este cunoscutul „Toleranzprinzip der Syntax", prin care se introduce convenționalismul tocmai pentru că logica este un limbaj, iar limbajul se construiește prin convenție.

Trebuie reținut însă câteva idei de perspectivă. *Àpropos* de distincția dintre *limbaj* și *metalimbaj*: „limba care constituie obiectul expunerii noastre vrem să o numim *limbă-obiect*, iar limba în care vorbim despre formele sintactice ale limbii-obiect vrem să o numim *limbă sintaxă*; de pildă, „metamatematica" este „sintaxa limbajului matematic" (*Idem*, p. 4, 9). Se introduce „o întregire printr-o limbă intensională" a *„limbii russelliene"*, care este „extensională"; și aceasta „pentru a putea exprima concepte de modalitate («necesar», «ca urmare» etc.)" (*Idem*, p. 200). Toate acestea anunță temele din *Meaning and Necessity* și chiar dezvoltările lui A. Tarski și ale semanticii logice în genere.

care trimit la ştiinţa realului, constă în analiza logică. Sintaxa logică vrea să furnizeze numai o construcţie conceptuală, o limbă, cu ajutorul căreia se pot formula rezultatele analizei logice. *Filosofia este înlocuită prin logica ştiinţei*, adică analiza logică a conceptelor şi propoziţiilor ştiinţei, iar *logica ştiinţei* nu este alta decât sintaxa limbajului ştiinţei"[17].

Cu tot programul „antimetafizic", o asemenea concepţie despre logică şi despre ştiinţă pune în prim plan studiul limbajului şi o concepţie modernă despre structura ştiinţei: ştiinţa este un limbaj căruia îi cunoaştem „regulile sintactice", iar metoda ca atare (a ştiinţei şi a filosofiei) este analiza limbajului. „Metoda sintaxei" nu serveşte „doar analizei logice a teoriilor ştiinţifice", ci „şi analizei logice a limbii"[18].

4. Cu aceste dezvoltări, Carnap asimilează noile experienţe ale semanticii, continuând, alături de Tarski şi alţii, *semantica logică* de sorginte fregeeană. În *Sintaxa logică* ... „s-a efectuat pentru prima dată în mod consecvent *orientarea lingvistică* (lingvistische Wendung), care între timp a fost preluată de întreaga filosofie analitică"[19].

După Carnap, *semantica* este acea parte a studiului limbajului care se ocupă cu relaţiile dintre expresiile lingvistice şi ceea ce este semnificat prin ele. Carnap însuşi deosebea „între *semantică* şi *sintaxă*, adică între sistemele semantice ca sisteme lingvistice interpretate şi calculele pur formale, neînterpretate, adică sintaxa", definind sistemul semantic ca „sistem de reguli formulate în metalimbă şi care se raportează la limba-obiect, sistem în care aceste reguli definesc condiţiile de adevăr pentru fiecare propoziţie a limbii-obiect ... Formulăm toate acestea şi în felul următor: regulile definesc şi semnificaţia şi sensul propoziţiei"[20].

---

[17] *Idem*, p. III-IV (din *Vorwort*, 1934).

[18] *Idem*, p. 8. În *Vorwort* (1968, ed. a 2-a), Carnap preciza că între timp s-au dezvoltat „alte domenii ale analizei limbajului, în care se vor trata alte aspecte ale limbii. În general, voi spune şi astăzi că logica ştiinţei este analiza şi teoria limbajului ştiinţei. Această teorie cuprinde, după interpretarea ei actuală, alături de *sintaxa logică*, în principal încă două domenii, şi anume, *semantica şi pragmatica*. În timp ce sintaxa este pur formală, adică priveşte doar structura expresiilor lingvistice, semantica cercetează raporturile de semnificaţie dintre expresii şi obiecte sau concepte, şi cu ajutorul acestor relaţii pare să fie definit astfel şi conceptul de adevăr al unei propoziţii. *Pragmatica* ia în considerare, în afară de acestea, şi relaţiile psihologice şi sociologice dintre persoanele care folosesc limba şi expresii. (*Idem*, p. VII).

[19] W. Stegmüller, *Rudolf Carnap*, în: *Grundprobleme der grossen Philosophen*, p. 48.

[20] R. Carnap, *Introduction to Semantics*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1942, p. VII, 22.

În principal, în legătură cu o „metodă semantică", celebrul logician scria: „Se pot distinge două operații în raport cu o expresie lingvistică dată și, în particular, în raport cu o propoziție (declarativă) și părțile-acesteia. Prima operație este analiza expresiei cu scopul de a o înțelege, de a sesiza semnificația ei. Această operație este logică sau *semantică;* în forma sa tehnică, ea se bazează pe regulile semantice privind expresia dată. A doua operație constă în investigații privind situația factuală la care se referă expresia dată. Scopul ei este stabilirea adevărului factual. Această operație nu este de natură logică, ci empirică ... pentru fiecare expresie pe care o putem înțelege, se pune problema semnificației și problema aplicării sale reale; în consecință, expresia are în primul rând o *intensiune,* iar în al doilea rând o *extensiune*"[21].

Pe lângă aspectele logice de largă perspectivă, opera lui Carnap în domeniul semanticii logice prezintă și aspecte filosofice. Acestea sunt legate îndeosebi de extinderea convenționalismului la înțelegerea statutului entităților abstracte. „Acceptarea lumii lucrurilor – scria Carnap – nu înseamnă nimic altceva decât acceptarea unei anumite forme de limbaj"; teoretic, este principal „sistemul limbii", după „procedura": introducerea unor noi „obiecte" înseamnă acceptarea unor noi forme lingvistice, ceea ce nu implică „o doctrină metafizică despre realitatea entităților în cauză"[22].

Esența noului program al logicii propus de Carnap constă nu atât în faptul că limba devine obiectul de cercetare a logicii, ci în aflarea sintaxei și semanticii ca metode fundamentale de construire a logicii.

5. Este de reținut dezvoltarea gândirii lui Carnap dincolo de *„empirismul logic"*, în *„post-pozitivism"* și *„analiza lingvistică"*[23].

---

[21] R. Carnap, *Semnificație și necesitate. Un studiu de semantică și logică modală,* Editura Dacia, Cluj, 1972, p. 262-263. „Metoda intensiunii și a extensiunii este opusă metodei obișnuite a relației de denumire. Slăbiciunea esențială a acestei din urmă metode constă în neputința ei de a trasa distincția fundamentală dintre semnificație și aplicare" (*Ibidem,* p. 263).

După J. Hintikka, semantica logică, în dezvoltările ei actuale, îi datorează mult lui Carnap: *Meaning and Necessity* „reprezintă punctul culminant al epocii de aur a semanticii (logice)", epocă ce „se întinde de la Frege la Carnap și se caracterizează prin acel familiar contrast care, în diferitele lui variante, a fost cunoscut sub eticheta *Bedeutung versus Sinne,* referenți (sau *nominata*) *versus sensuri;* sau extensiuni *versus intensiuni*" (Carnap's Heritage in Logical Empiricist, p.217).

[22] R. Carnap, *Semnificație și necesitate,* p. 268, 169, 276.

[23] E. von Savigny, *Analytische Philosophie,* Alber, Freiburg-München, 1970: „filosofia analitică" prezintă „atitudinea analitică" în: „filosofia limbajului formal" (Russell,

În acest context trebuie precizat că limbajul ales prin convenție este condiția exprimării gândirii într-o teorie al cărei conținut informațional nu este rezultatul unei convenții. De aceea, deși nu-i operantă o „logică universală" (și un limbaj ideal), ci se impune pluralismul logic, nu se poate contesta statutul de obiectivitate al fiecărei logici. Și aceasta e urmarea faptului de necontestat al *obiectivității sensului* (de care vorbeau Frege și Carnap).

Esențialul pentru programul logicii moderne îl constituie însă conceptul de „categorie semantică", la a cărei elaborare contribuția lui Carnap a fost hotărâtoare. Mai mult, ilustrul gânditor a pus problemele unei ontologii a logicii și apoi pe cele ale unei „logici inductive", în lumina căreia și „principiul verificării", și pluralismul (și convenționalismul) sunt asimilate în noi dezvoltări constructive, care conturează totodată și o nouă direcție în evoluția filosofiei analitice contemporane.

Într-un fel, se continuă direcția „analizei" propusă de „Cercul vienez". Popper însuși scria ... „analiștii limbajului sunt pentru mine importanți, nu numai ca adversari, ci și ca aliați, întrucât par să fie aproape singurii filosofi care au păstrat ceva din tradițiile raționalismului"[24].

Gânditorii care domină noua epocă a analizei rămân, orice s-ar spune, *R. Carnap* și *K. R. Popper*, prin operele cărora, păstrându-se „metoda științifică (sau «analitică») de filosofare", propusă de Cercul vienez[25], se desfășoară confruntarea de răsunet în jurul definirii unui concept de confirmare a ipotezelor științifice. Este vorba de așa-numita „dispută Popper-Carnap", la care au participat și alți gânditori, în care

---

Wittgenstein I, Carnap) și „filosofia limbajului normal" (Wittgenstein II, G. Ryle, J.I. Austin). În „filosofia analitică sunt cuprinse două curente principale: „analiza formală" (sau „filosofia limbajelor ideale" sau „analiza reconstrucționistă") și „analiza neformală" (sau „filosofia limbajului comun" sau „filosofia lingvistică").

[24] K. R. Popper, *Logica cercetării*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 59 (din *Prefață* la prima ediție engleză, 1959). Așa cum s-a observat, Popper „n-a aparținut niciodată Cercului de la Viena, însă este imposibil să înțelegem opera sa fără a studia discuțiile care l-au legat de membrii Cercului. Gândirea sa s-a dezvoltat prin critica tezelor epistemologice ale empirismului logic. La Congresul Internațional de Unitate a Științei (Paris, 1935), O. Neurath spunea că Popper reprezintă «opoziția oficială a Cercului de la Viena»" (J. François Malherbe, *La philosophie de Karl Popper et le positivisme logique*, P.U.F., Paris, 1976, p. 48).

[25] A. Papp, *Analytische Erkenntnistheorie*, Springer-Verlag, Wien, 1955, p. V.

„conceptului de confirmare *deductivă* pură al lui Popper, Carnap îi opune un concept de confirmare inductiv-probabilistă"[26].

6. Principalele dezvoltări teoretice târzii ale lui Carnap sunt consacrate „problemei probabilității inductive"[27]. Acesta este cadrul mai larg al construcției unei „teorii a logicii inductive", care „se raportează la sistemele lingvistice deterministe", sisteme a căror construcție „decurge pe baza regulilor semantice"[28].

De aceea, o cale de acces către înțelegerea carnapiană a „logicii inductive" o aflăm „dacă plecăm de la interpretarea dată de el logicii deductive": „logica inductivă, ca şi cea deductivă, este o parte a semanticii, adică un sistem de logică inductivă se obține în cadrul unui sistem semantic S"; „conceptul central al logicii deductive, implicația - L, în logica inductivă face loc conceptului de probabilitate"; mai mult, „logica inductivă se inserează fără dificultate în teza generală a analicității tuturor propozițiilor logice"[29].

Aşa cum s-a precizat, „raționamentele inductive sunt raționamente de probabilitate, determinată"[30]. „Prin logică inductivă – scria Carnap – înțeleg o teorie a probabilității logice, care cuprinde reguli pentru gândirea inductivă. Voi încerca să explic natura şi scopul logicii inductive arătând cum poate fi ea utilizată la determinarea unor decizii raționale"[31].

---

[26] W. Stegmüller, *Rudolf Carnap*, în: *Grundprobleme der grossen Philosophen: Philosophie der Gegenwart*, I, p. 89.

[27] W. Stegmüller are în vedere trei lucrări (*An Axion System for Inductive Logic, Inductive Logic and Rational Decision, A Basic System for Inductive Logic*, publicate postum), care „depăşesc publicațiile lui Carnap pe tema *Inducției*"; pe baza acestora, dincolo de: *The Aim of Inductive Logic* (1962) şi *Inductive Logik und Wahrscheinlichkeit* (1959), distinge: „Prima teorie" („Carnap"), ce poartă numele de „Logică inductivă" şi „a doua teorie („Carnap II"), denumită „teoria normativă a probabilității personale" (*Rudolf Carnap*, în: *Grundprobleme ...*, p. 54).

[28] R. Carnap, *Induktive Logik und Wahrscheinklichkeit*, bearbeitet von W. Stegmüller, Springer-Verlag, Wien-New York, 1959, p. 134. Ceea ce se vrea aici este „propriu-zis logica inductivă", nu *„metodologia inducției"*, ca la J. St. Mill, (*Idem*), p. 80.

[29] L. Krauth, *Die Philosophie Carnaps*, (Springer, 1972), pp. 152, 153. O spune Carnap însuşi: „Enunțurile logicii inductive sunt total *a priori*, nu necesită nici o confirmare empiristă, însă ele sunt pur logice, adică analitice, şi nu utilizează nici un fel de principii sintetice" (*Induktive Logik*, p. 58).

[30] W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, I, p. 468.

[31] R. Carnap, *Obiectul logicii inductive*, în vol.: *Logică şi filosofie*, Ed. Politică, București, 1966, p. 228.

Examinând „schema uzuală a teoriei deciziei, care include noțiunile de utilizare și posibilitate", autorul distinge între probabilitatea în sens subiectiv ca grad de fermitate a opiniei („noțiune psihologică" ce se referă la păreri reale ale unor „ființe umane reale") și o noțiune logică (care conduce la „logica inductivă"), și anume „noțiunea de probabilitate obiectivă (sau statistică); ambele noțiuni trebuie folosite „în principiul deciziei", principiu în care intervine și „probabilitatea personală sau gradul de fermitate al opiniei"[32].

Dar „forma esențială a raționamentului inductiv" – preciza Carnap – nu este „o inferență", care conduce la „acceptarea unei noi propoziții (sau respingerea ei, sau suspendarea ei până se găsește un nou argument, după caz"); „raționamentul inductiv referitor la o propoziție nu trebuie să conducă la acceptarea sau la respingerea ei, ci la atașarea unui număr acestei propoziții, adică a valorii ei"[33].

„Un principiu de bază al teoriei mele – scria Carnap – a fost acela că un concept logic de probabilitate constituie fundamentul oricărui raționament inductiv, deci și al tuturor acelora ce nu reclamă nici o necesitate deductivă. De aceea folosesc uneori modul de exprimare «probabilitate inductivă» ca sinonim cu «probabilitate logică». Cred că, dacă am găsi o definiție satisfăcătoare și o teorie a probabilității logice, s-ar crea în sfârșit o bază rațională clară pentru procedee de necontestat de raționament inductiv. De aceea și numesc teoria logică a probabilității «logică inductivă»"[34].

Planul semantic rămâne hotărâtor: „Conceptul meu de informație nu se bazează pe probabilitatea statistică, ci pe cea inductivă; căci eu aplic conceptul semantic al conținutului unui enunț"[35].

7. Între ultimele preocupări ale lui Carnap, și nu fără legături cu studiul „probabilității" și al „intensiunilor", trebuie reținute preocupările pentru *regândirea pragmaticii*. „Nimeni nu se îndoiește – scria Carnap – că o

---

[32] *Idem*, pp. 228, 230, 241.

[33] *Idem*, p. 248. După Stegmüller (*Grundprobleme der grossen Philosophen*, p. 60), Carnap a folosit denumirea de „logică inductivă" pentru a arăta că „teoria sa are ca obiect un concept logic" și că „enunțurile adevărate de probabilitate inductivă" ale teoriei sale, spre deosebire de cele statistice, nu constituie „ipoteze empirice adevărate, ci *enunțuri analitice adevărate*. Modelul, dominanta reconstrucției, rămâne, și aici, analicitatea.

[34] R. Carnap, *Mein Weg in die Philosophie*, übersetzt von W. Hochkeppel, Ph. Reclam jun., Stuttgart, 1993, p. 113.

[35] *Ibidem*, p. 119.

cercetare pragmatică a limbilor naturale este de mare importanță pentru înțelegerea comportamentului indivizilor și caracterul și dezvoltarea întregii culturi. Firește, eu cred astăzi, împreună cu o mulțime de logicieni, că pentru scopul particular al dezvoltării logicii sunt mai importante construcția și cercetarea semantică a sistemelor lingvistice. Și pentru logicieni însă un studiu al pragmaticii poate să fie util"[36].

Dominanta elaborărilor lui Carnap rămâne astfel reconstrucția sub semnul semanticii. Chiar asimilarea pragmaticii și regândirea sintaxei logice se desfășoară în perspectiva semanticii, iar, din punct de vedere filosofic, pozitivismul semantic înlocuiește „empirismul logic" din epoca „Cercului vienez".

Cu această nouă formulă filosofică se încearcă salvarea „principiului verificabilității", dar domină preocuparea pentru înțelegerea adevărului în limbile formalizate, în a cărui conceptualizare contribuția lui Carnap rămâne hotărâtoare. „De-a lungul întregii mele vieți – scria Carnap – m-a fascinat fenomenul limbii ... De aceea m-am interesat mult de ceea ce are de a face cu planificarea, proiectarea și construcția limbilor"[37].

Ilustrul logician explică apoi finalitățile acestei orientări spre fenomenul limbii: „Există două domenii total diferite în legătură cu care s-a manifestat permanent viu interesul meu pentru problemele construcției lingvistice. Primul privește construcția de sisteme de limbă în logica simbolică; al doilea are de-a face cu problema unei limbi ajutătoare pentru comunicare internațională"[38].

Aceasta din urmă în virtutea „idealului umanitar al unei îmbunătățiri a înțelegerii între națiuni", ceea ce justifică, o dată mai mult, noi și noi proiecte, competitive în realizare în spiritul „principiului toleranței", promovat și „pe terenul limbilor internaționale"[39].

Limbile de comunicare necesită diferențierea unor expresii și propoziții „care sunt cu sens și a altor care nu sunt astfel"[40]. Căci

---

[36] R. Carnap, *Sinn und Synonymität in natuürlichen Sprachen* (traducere: *Meaning an Synonymy in Natural Languages*, în: *Philosophical Studies*, 6, 1955) în: *Zur philosophie der idealen Sprache*, Texte, hrsg. von Joh. Sinnreich, dtv, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1972, p. 146.
[37] R. Carnap, *Mein Weg in die Philosophie*, p. 105.
[38] *Ibidem*.
[39] *Ibidem*, pp. 108, 109.
[40] *Ibidem*, p. 126.

acțiunea, „valorile şi hotărârile practice" angajează „concepte valorice" şi „judecăți valorice"; autorul mărturiseşte că în întreaga sa viață a manifestat un constant interes „pentru problemele morale, chiar pentru acelea ce privesc viața persoanelor"[41].

Mai mult – continuă autorul – „am fost totdeauna convins de faptul că problemele mari ale organizării industriei şi ale organizării lumii în epoca industrială contemporană nu pot fi soluționate prin «jocul liber al forțelor», ci necesită planificare rațională"[42].

Între teoreticianul Carnap şi preocupările sale pentru viața umană şi formele ei se relevă astfel unitate şi armonizare. Căci scopul unei veritabile forme de organizare trebuie să-l constituie „o formă de viață în care să domine, în cel mai înalt grad bunăstarea şi afirmarea individului şi nu puterea statului"[43].

În fond, „enunțurile de valoare şi problemele şi discuțiile asupra lor aparțin celor mai importante probleme şi conținutului efectiv al dialogului dintre oameni, nu numai dintre filosofi"[44]. Cu aceasta Carnap precizează nu numai o orientare spre problematica vieții, ci şi o orientare de bază în cadrul filosofiei analitice asupra normelor şi problemelor valorii. Deviza rămâne aceeaşi: a găsi mijloace şi căi de armonizare a libertății individului cu o organizare socială structural rațională[45].

Să încheiem cu mărturisirea lui Quine: „Carnap a fost profesorul meu cel mai deosebit ... Am fost discipolul lui fidel timp de 6 ani. În anii din urmă, ideile lui s-au dezvoltat, ca şi ale mele, însă în moduri diferite. Dar şi acolo unde eram în dezacord, el continua să păstreze constant tema discuției; linia gândirii mele era în mare măsură determinată de problemele pe care am crezut că le prezintă poziția lui"[46].

---

41 *Ibidem*, pp. 126, 129.

42 *Ibidem*, pp. 130, 131.

43 *Ibidem*, p. 131.

44 W. Hochkeppel, *Interview mit Rudolf Carnap* (1964), în: *op. cit.*, p. 147.

45 Al. Boboc, *Carnap în gândirea contemporană*, în: R. Carnap, *Vechea şi noua logică – Carnap prin el însuşi* – Ediție, traducere, note şi comentarii de Alexandru Boboc, Editura Paideia, București, 2001, p. 159. Volumul cuprinde traducerea următoarelor scrieri ale lui Carnap: Vechea şi noua logică; Depăşirea metafizicii prin analiza logică a limbajului; Chestiuni teoretice şi decizii practice; Empirism, semantică şi ontologie; Unitatea științei prin unitatea limbajului. În „Postfață": alături de studiul menționat: Carnap şi Heidegger. Polemică ori confruntare a stilurilor de gândire ? În, „Anexe": Concepție științifică despre lume – Cercul vienez (cap. 2,4); W. V. Quine, Omagiu lui Carnap.

46 W.V. Quine, *Omagiu lui Carnap*, în: *Vechea şi noua Logică*, p. 213.

ÎN LOC DE *ÎNCHEIERE*:
«Pragmatic turn» în gândirea contemporană

1. Un studiu al dimensiunii pragmatice a semioticii intervine destul de târziu în istoria acestei discipline. *„Pragmatica"* pare a fi ultimul sosit la disputa în jurul semnelor. Aşa cum s-a observat, „trihotomia semioticii descinde din cercetările lui Ch. S. Peirce, fiind actualizată de Ch. Morris"; nu toată lumea este de acord cu aceasta însă: „semiotica lui H. Hermes şi Schröter, consacrată exclusiv fundării teoriilor matematice, nu implică şi o pragmatică"[1].

Semnificativă este, în acest sens, părerea lui Carnap: „Nimeni nu se îndoieşte că o cercetare pragmatică a limbilor naturale este de mare importanţă pentru înţelegerea comportamentului indivizilor, pentru caracterul şi dezvoltarea întregii culturi. Firește, cred astăzi, împreună cu o mulţime de logicieni, că pentru scopul particular al dezvoltării logicii este mai importantă construcţia şi cercetarea semantică a sistemelor lingvistice. Şi pentru logicieni însă un studiu pragmatic poate să fie util"[2].

Odată instalată însă, pragmatica tinde să redimensioneze, să restructureze semiotica în funcţie de noua înţelegere a proceselor de comunicare (în legătura cu acţiunea) şi a limbajului însuşi ca acţiune. Se vorbeşte astăzi chiar de o „raţiune pragmatică": „Ideea unui progres al raţiunii nu este încă iremediabil dezavuată. Numai că epoca luminării, cu optimismul ei, ca şi a raţiunii absolute sigure de sine a trecut ... Cerinţa şi proiectul unei strategii de promovare a unei raţionalităţi neabsolute, nepure, ca «practic devenindă», ca «raţiune practică extinsă practic» – o sarcină socială – ar putea să fie luată ca una dintre marile provocări şi pentru contemporaneitatea noastră"[3].

În perspectiva unei teorii a acţiunii s-a subliniat aceeaşi idee: „Exprimarea (Sprechen) şi acţionarea sunt activităţi în care se înfăţişează

---

[1] P. Botezatu, *Semiotică şi negaţie. Orientare critică în logica modernă*, Iaşi, Junimea, p. 96.
[2] R. Carnap, *Sinn und Synonymität in natürlichen Sprachen*, în vol. *Zur Philosophie der idealen Sprache*, hrsg. von Joh. Sinnreich, München, dtv, 1972, p. 146.
[3] H. Lenk, *Pragmatischie Vernunft*, Stuttgart, Ph. Reclam jun. 1979, p. 28.

ceea ce este modalitate unică de a fi a omului. Exprimându-se şi acţionând, oamenii se deosebesc activ unii de alţii, în loc de a fi pur şi simplu diferiţi; acestea sunt «*Modi*» în care se relevă fiinţa umană"; „numai acţionând şi comunicând oamenii dezvăluie cine sunt, îşi arată modalitatea personală, proprie, a fiinţei lor"[4].

Pe aceste temeiuri s-a conturat însă şi ideea de „pragmatism", ca o denumire pentru o atitudine filosofică înrudită cu pozitivismul modern, dar accentuând latura acţională, într-o direcţie utilitaristă, complementară, desigur, relativismului. De fapt, „pragmatic" înseamnă conform acţiunii, în serviciul practicii, orientat spre conexiunea disponibilităţilor personale şi a consecinţelor acţiunii.

Aceasta nu trebuie să conducă însă la confuzia între „pragmatic" şi „practic"; „pragma" (gr.: acţiune) şi „prattein" (gr.: practiktikós, referitor la acţiune) se deosebesc şi prin faptul că „practic" se leagă şi de „praxis" („practică", spre deosebire de „teorie"), tinzând mai mult către acţiunea comportamentală, etică. În acest sens, istoriceşte, pe filiera kantiană a „raţiunii practice", s-a ajuns treptat la delimitarea unui tip de raţionalitate, definit nu doar în sens etic-comportamental, ci şi acţional în genere, ceea ce a condus la „praxeologie" (teoria acţiunii eficiente).

Într-o abordare istorică, *„pragmatic"* redă grecescul: „prágmatikós", ceea ce s-ar descrie prin „versat (priceput, încercat) în afaceri (în îndeletniciri practice) şi ar însemna: „1) apt pentru acţiune, servind practicii, practic, angajat practic; 2) servind bunăstării publice, folosului general; *istoriografie pragmatică*, prezentă prima dată la Polybios, însemna: descriere istorică, în care datele sunt cercetate după conexiunea lor cauzală internă, preocupată de ceea ce se poate studia sub aspectul acţiunii politice. La Kant («Antropologia din punct de vedere pragmatic», 1798) termenul «pragmatic» e întrebuinţat în opoziţie cu ceea ce e fiziologic, naturalist-ştiinţific, cumva identic cu eticul, servind cunoaşterii de sine şi acţiunii morale"[5].

2. În decursul preocupărilor mai noi, legate de centrarea studiilor semiotice în pragmatică, de fapt, precizarea a ceea ce se numea cândva «linguistic turn» («cotitura lingvistică») ca «pragmatic turn», se depune

---

[4] H. Arendt, *Das Handeln*, în vol. *Handlungstheorien Interdisziplinär*, II, 1, hrsg. von H. Lenk, München, W. Fink, 1978, p. 14, 18.

[5] Joh. Hoffmeister, *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe*, 2. Aufl., Hamburg, F. Meiner, 1995, p. 483.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

un considerabil efort atât de redefinire a termenilor (semioticii şi pragmaticii, în special), cât şi de realizare a unei cercetări istorice, menită să justifice rostul preocupărilor de acest gen şi statutul disciplinelor ce aspiră să le cuprindă şi să le reaşeze sistematic – conceptual"[6]. Aşa cum s-a precizat, în centrul acestor preocupări se află *„gândirea pragmatică"*; aceasta s-a format „în diverse domenii ale filosofiei, îndeosebi în teoria ştiinţei", relevant în acest sens fiind „pragmatismul american, convenţionalismul şi operaţionalismul european", dar şi „empirismul logic", mişcarea cibernetică, noua „teorie a ştiinţei"[7]. Atât prin partea istorică, cât şi în cea sistematică s-a urmărit ajungerea „la o mai bună înţelegere a practicii contemporane", la o reflecţie asupra poziţiei noastre contemporane în lume şi a acţiunii noastre viitoare"[8].

Preluarea ideilor lui Peirce (din anii 1868-1890, cunoscute abia prin editarea operei acestuia în anii '30 ai secolului XX), precum şi îndemnurile venite pe linia semanticii logice (de la Frege la Tarski şi Carnap ş.a.) au determinat o regândire a structurii demersului semiotic (şi a aplicaţiilor lui în lingvistică, logică, epistemologie ş.a.).

---

[6] În acest sens s-a impus o vastă literatură, sintetizată şi resemnificată, cu dezvoltări constructive, în impunătoarea serie sub titlul: *PRAGMATIK. Handbuch pragmatischen Denkens*, hrsg. von Herbert Stachowiak. Hamburg, F. Meiner: *Bd. I Pragmatisches Deken von den Ursprüngen bis zum 18. Jahrhundert* (Gândirea pragmatică de la origini până în secolul al 18-lea, 1986, 578 p.); *Bd. II – Der Aufstieg pragmatischen Dekens im 19. und 20. Jahrhundert* (Ascensiunea gândirii pragmatice în secolele 19 şi 20, 1987, 481p.); *Bd. III – Allgemeine philosophische Pragmatik* (Pragmatica filosofică generală, 1989, 548 p.); *Bd. IV - Sprachphilosophie, Sprachpragmatik und formative Pragmatik* (Filosofia limbajului, Pragmatica limbajului, Pragmatica formativă, 1993, 527 p.); *Bd. V – Pragmatische Tendenzen in der Wissenschaftstheorie* (Tendinţe pragmatice în teoria ştiinţei, 1995, 482 p.).

Fără a încerca o caracterizare, menţionăm că avem în faţă o cercetare temeinică, întrunind contribuţii ale unor specialişti de marcă şi aducând la zi dezbaterea problematicii (nu numai pragmatice, ci şi semiotice în genere, logice şi epistemologice), cu largi deschideri spre năzuinţele actuale de abordare inter- şi pluridisciplinară şi de instrumentare a acestei abordări. Referirile noastre la volumele menţionate sunt delimitate de profilul abordării (genericul „limbaj şi ontologie") şi nu vizează nicicum vreo prezentare (sau comentare) a lucrării. Putem spune însă, într-o formulă obişnuită, că este vorba de o sinteză teoretico-metodologică de referinţă, peste care nu se poate trece cu vederea decât cu riscul de a rămâne în tipare depăşite ale construirii demersului semiotic !

[7] H. Stachowiak, *Pragmatische Philosophie*, în *PRAGMATIK*, Bd. V, p. XVII-XVIII.

[8] *Idem*, p. XVIII, XIX.

Este de observat că atât preocupările pentru pragmatică în sfera logicii (Tarski, Carnap), legate de o mai bună definire a semioticii (logice, bineînțeles), cât şi cele ale liniei Peirce-Morris gravitează în jurul problematicii „Interpretului" şi a acțiunilor (operațiilor) necesare definirii «semiosis»-ului. Se confruntă cumva două linii în realizarea „teoriei semnificației": una de „semantizare a pragmaticii", alta de „pragmatizare a semanticii"[9], accentuată de orientarea mai târzie a lui Wittgenstein spre analiza limbajului obişnuit şi a legării semnificației de „întrebuințarea" cuvântului într-un discurs dat. „Orientarea pragmatică hotărâtoare în semantică a fost realizată abia o dată cu Wittgenstein. Ecuația *semnificație-întrebuințare*, adusă de Wittgenstein, constituie formula concisă cea mai cunoscută a noii paradigme. *Semantica devine parte a pragmaticii*"[10].

De aici, poate, şi nevoia întoarcerii la origini, la termenii prezenți în gândirea greacă. Interesantă în acest excurs istoric nu este atât sinonimia lui „pragma" cu „praxis", ci faptul că „pragma" trimite la „câmpul semnificatului: acțiune, efectuare, activitate, faptă", dar şi „la un câmp semnificat de stări de fapt şi lucruri", ceea ce în esență s-a păstrat şi la preluarea celor doi termeni în limbile europene; fireşte însă, „acest proces de încorporare este legat cu unele transformări de semnificație"[11]. Chiar în „vechea întrebuințare a cuvântului", πράγμα arată „acea precară referință semantică, foarte des întrebuințată, întrucât pentru comunicarea generală în mediul lingvistic ea determină cuvintele cele mai importante"[12].

Conceptul de „pragmatică" devine el însuşi un „semn" pentru diferitele feluri de întrebuințare a semnelor, punând laolaltă domeniile logicului, empiricului, normativului, acționalului etc.

Acest adevărat fenomen cultural, *in nuce* în istoria gândirii, devine relevant prin Peirce şi modelarea semioticii pe care el o propune cu scopul de a dezvolta o logică şi o mai bună înțelegere a esenței şi funcțiilor matematicii. Peirce orientează cercetarea spre *semn* într-o

---

[9] J. Schneider, *Ausprägungen pragmatischen Denkens in der zeitgenösischen Sprachphilosophie*, în: *Pragmatik*, Bd. IV, p. 2.

[10] G. Meggle, *Pragmatische Semantik im Ausgang von L. Wittgenstein Sprachspielkonzept*, în: *Pragmatik*, Bd. II, p. 279.

[11] H. Stachowiak, *Einleitung*, în: *Pragmatik*, II, p. XIX.

[12] H. Stachowiak, *Einleitung*, în: *Pragmatik*, I, p. XXI.

dublă formulă: semn-acțiune și *semn-obiect*; primul e numit „semiosis", al doilea „Representamen"[13].

3. De fapt, pragmatica a fost introdusă de Peirce, e adevărat, totodată ca *semiotică* și ca *filosofie* (pragmatismul). Într-un studiu celebru, *How to Make Our Ideas Clear* (1878), Peirce formula „maxima pragmatică": „să luăm în considerare ce efecte, cu legături practic conceptibile ar putea avea obiectul ideii noastre. Atunci conceperea de către noi a acestor efecte constituie toată ideea noastră despre obiect"; „căci ideea noastră despre obiect este ideea despre efectele lui sensibile"[14]. Acesta s-a numit „efectul Peirce", principiu care odată extins în teoria adevărului, a devenit „principiul pragmatismului". Într-o formulă numită de însuși Peirce „pragmaticism", principiul sună astfel: „conținutul de semnificație al oricărui concept este referința lui posibilă la comportamentul nostru"[15].

Interpretarea conduce la o „comunitate de interpretare", care „trebuie să constituie o metadimensiune pentru orice obiectivare teoretico-sistematică a aparițiilor sociale"; „schema unei asemenea direcționări ar fi semn-semn; semn-fapt; semn-interpretant, adică cele trei dimensiuni ale semioticii"[16].

Pe urmele lui Peirce, opera lui Ch. W. Morris impune treptat o semiotică tridimensională conceptută behaviorist: „pragmatica semnelor" studiază relația semnelor cu omul care le întrebuințează"; ca «știința despre comportamentul uman mediat de semne», semiotica este, în însăși predispoziția ei fundamentală, o pragmatică. Aceasta din urmă poate și trebuie să înțeleagă regulile operaționale ale sintaxei logice și regulile de semnificare și adevăr ale semanticii logice ca ținând de o regulă determinată a comportamentului"[17]. Este explicarea pragmatico-behavioristă a semioticii: „semiotica vrea să fie o teorie

---

[13] G. Deledalle, *Introduction to Peirce Semiotics*, în: SEMIOSIS «79/80» Nr. ¾ (1995), p. 16.

[14] *Collected Papers of Ch. S. Peirce*, 5.402. (Prima cifră indică volumul, a doua poziția textului).

[15] *Idem*, 5,460. Așa cum s-a precizat, Peirce propune formula unei „transformări semiotice a filosofiei transcendentale"; „logica semiotică a cercetării" în locul teoriei „transcendentale" a experienței; „ideea triunghiularității tuturor operațiilor spirituale este aplicată la „relația cognitivă", punând în prim plan „Interpretantul" (K.-O. Apel, *Einführung: Peirces Denkweg vom Pragmatismus zum Pragmatizismus*, în Ch. S. Peirce, *Schriften*, II, hrsg., von K.-O. Apel, Frankfurt a M. Suhrkamp, 1970, p.53-54; 79, 86)

[16] *Idem*, p. 206, 86.

[17] K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, I, Frankfurt a M. Suhrkamp, 1973, p. 149, 150.

generală a semnelor în toate formele şi contururile ei, fie că e vorba de animale sau oameni normali sau patologici, vorbitoare sau nevorbitoare, persoane sau grupuri sociale. Semiotica devine astfel o procedură interdisciplinară"[18].

4. Pragmatica redimensionează, sub multe aspecte, teoria lingvistică, acea logică a limbajului propunând un adevărat „pragmatic turn".

Două ilustrări în acest sens: teoria „jocurilor de limbaj" a lui Wittgenstein şi teoria „actelor de limbaj" a lui J. L. Austin şi J. L. Searle, ambele pe fondul unei *Ordinary Language Philosophy*, dominată de „aşa-numita teorie a regulii de întrebuinţare a semnificaţiei", pentru care formula este: „Chestiunea nu este aceea a semnificaţiei, ci a întrebuinţării"[19].

Termenul „jocurile de limbaj" (*Sprachspiele*) vrea să sublinieze „că vorbirea unei limbi constituie parte a unei activităţi sau a unei forme a vieţii"; de aceea cuvântul nu are nici o semnificaţie dacă nu este exprimat sau, şi mai clar, „pentru o mare clasă de cazuri de întrebuinţare a cuvântului «semnificaţie» – dacă nu pentru toate cazurile întrebuinţării ei – această teză se poate explica astfel: *semnificaţia unui cuvânt constă în utilizarea sa într-o limbă*"[20]. De fapt, „practica utilizării limbii" constă în următoarele: „unul pronunţă cuvintele, iar altul acţionează în conformitate cu aceasta; în învăţarea limbii, însă, are loc următoarea desfăşurare: cel ce învaţă denumeşte obiectele, adică pronunţă cuvântul atunci când profesorul arată, de exemplu, piatra. Aci se mai poate petrece şi un exerciţiu mai simplu: elevul repetă cuvintele pe care le-a spus profesorul"[21].

---

[18] Ch. W. Morris, *Bezeichung und Bedeutung. Eine Untersuchungen der Relationen von Zeichen und Werten*, 1964, în vol. Ch. W. Morris, *Zeichen, Wert, Ästhetik*, hrsg. A. Eschbach, Frankfurt a. M., 1975, p. 199. În acest context pragmatica rămâne „acel aspect al semioticii care se ocupă cu originea, aplicările şi acţiunile semnelor", cu largi aplicaţii în ştiinţă şi filosofie (*Ibidem*, p. 256, 257).

[19] E. Von Savigny, *Philosophie der normalen Sprache*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974, p. 257.

[20] L. Wittgenstein, *Philosophiche Untersuchungen*, în *Schriften*, I., Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1980, p. 300, 310, 311).

[21] *Ibidem*, p. 292-293. Este vorba de înţelegerea limbii în „context pragmatic", şi de raportarea analizelor semnificaţiei la acest context (Fr. Von Kutschera, *Sprachphilosophie*, p. 137), înţelegere ce pune în atenţie acţiunea altor reguli ale sistemelor de semne: regulile pragmatice.

Textul lui „Wittgenstein II"(cel al «Cercetărilor filosofice») înseamnă astfel o îndepărtare de tezele din *Tractatus*, centrate pe teza „reprezentărilor ontologice", după care „lumea se ordonează într-o modalitate determinată de fapte reale (Tatsachen), care, la rândul lor, se compun din lucruri simple (obiecte şi atribute)", tema „criticii filosofice" a limbii fiind de a oferi „un tablou fidel al acestei realităţi"[22].

Dar limba noastră obişnuită nu este construită astfel şi, ca atare, structura ei nu corespunde conexiunii obiective a faptelor", iar semnificaţiile ei „nu sunt determinate precis şi exact"; Wittgenstein e nevoit astfel să renunţe la „idealul ştiinţific de exactitate" şi să introducă teza: „lumea ni se deschide abia în descrierea lingvistică"; ea nu ne este „dată în sine", ci „numai în interpretări lingvistice"[23].

Wittgenstein schimbă astfel total concepţia despre limbă: *limba* este, înainte de toate, o activitate ca oricare alta (ce intervine în diferite situaţii şi contexte ale acţionării), este „parte a unei lumi a vieţii". În acest sens şi teoria propusă: «Sprachspiele», după care limba se poate înţelege şi analiza numai pornind de la întrebuinţarea ei în contexte practice determinate. „Putem să ne gândim – scria Wittgenstein – la faptul că întregul curs al întrebuinţării cuvintelor este unul dintre acele jocuri prin care copiii îşi însuşesc limba maternă. Voi numi aceste jocuri, *jocuri de limbaj*, iar uneori voi vorbi şi despre o limbă primitivă, tot ca despre un joc de limbaj ...Voi numi şi ansamblul limbii şi activităţile lingvistice ce se împletesc cu ea tot «joc de limbaj»[24].

Sintagma ca atare vrea să sublinieze faptul că „vorbirea unei limbi este o parte a unei activităţi sau a unei forme de viaţă"[25]. *Semnificaţia* este „întrebuinţarea în limbă" şi priveşte orice cuvânt: logica, şi atât mai puţin, filosofia, nu pot trece dincolo de această întrebinţare"[26]. Poate de aceea Russell aprecia că Wittgenstein a renunţat la ceea ce talentul său avea cel mai bun", inventând o doctrină care „face inutilă activitatea filosofică"[27]. În acest sens se încadrează, probabil, formula lui Wittgenstein: «*Denkt nicht, sondern schau*» (nu

---

[22] F. Von Kutschera, *Sprachphilosophie*, p. 133.
[23] *Ibidem*.
[24] L. Wittgenstein, *Op. Cit.*, p. 292-293.
[25] *Idem*, p. 300.
[26] *Idem*, p. 342, 345.
[27] B. Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, Paris, 1961, p. 269, 271.

gândi, doar privește)[28] și ideea că „lumea" vine ca „situație" (context de comunicare), iar „regula" nu mai depinde de logică, ci de „situația actională", e „normă pragmatică"[29].

5. În esență deci, Wittgenstein se orienta spre contextul pragmatic, contextul de aplicare a limbii. Cu aceasta se depășește înțelegerea abstractă și îngustă a semanticii realiste a limbii; aceasta nu mai e „un simplu mijloc de descriere", iar semantica își relevă un „fundal pragmatic"[30]. Firește, identificarea semnificației cu întrebuințarea ei în limbă poate ridica numeroase obiecții, cea dintâi constând din faptul că „întrebuințarea limbii" are loc în „acte de vorbire concrete", în interiorizări legate nemijlocit de situații determinate.

Pe aceste temeiuri, cercetările lui Wittgenstein se asociază cu cele ale teoriei „actelor de vorbire" (speech acts). Dar noua orientare a lui Wittgenstein realizează o nouă semnificație a preștiințificului, eliberându-se de închiderea, specifică „atomismului logic", în științificitatea luată în sine, în formularea ei logico-matematică, puțin aptă de a asimila specificul limbilor naturale. „Semnificația" vine „în felul intenției mele", în modul în care eu mă raportez la „obiecte", ceea ce ar face necesară o reintegrare a analizelor formale și structurale în fenomenologie"[31].

Mai mult, semnificația angajează actul de a semnifica, funcția semnificării și „contextul de semnificabilitate" (o formulă a hermeneuticii lui W. Dilthey), ceea ce, evident, asociază pragmaticul și preștiințificul (în unitate cu științificul) din unghiul de vedere al hermeneuticii. S-a vorbit astfel de „caracterul hermeneutic al reflecției lingvistice" a lui Wittgenstein, care se arată, „în distingerea limbii naturale ca bază și orizont al oricărei înțelegeri a «sensului» și «semnificației»"; „hermeneutica «jocurilor de limbaj» în *Cercetări filosofice*" desfășoară „cea mai radicală, până acum, critică a reprezentărilor tradiționale despre «esența limbii» și a funcțiilor ei; în centrul acestor critici se află și teoria tabloului, dezvoltată în «Tractatus»[32].

---

[28] L. Wittgenstein, *Op. Cit.*, p. 48 (aforismul 66).

[29] M.K. Munitz, *Contemporary Analytic Philosophy*, New York, McMillan Publishing Co., 1984, p. 192, 198.

[30] F. Von Kutschera, *Op. Cit.*, p. 137.

[31] E. Hollenstein, *Linguistik, Semiotik, Hermeneutik, Plädoyers für eine strukturale Phänomenologie*, Fr. A. M., Suhrkamp, 1976, p. 9, 34.

[32] J. Zimmermann, *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik*, Fr. a. m., V. Klostermann, 1975, p. 101, 103.

Explicarea *semnificației* prin recursul la „întrebuințare" are consecințe chiar pentru înțelegerea „triunghiului semiotic". Căci Wittgenstein nu critică „o teorie sau alta a semnificației", ci „forma argumentării, care este comună diferitelor poziții, anume felul cum interoghează despre semnificație. Întrucât pun întrebarea – asupra esenței – («Ce este semnificația?»), ele postulează o «esență-mediană pură» între cuvânt şi obiect, propoziție şi fapt, limbă şi realitatea ce trebuie să o explice; de asemenea, se întreabă de ce un cuvânt «desemnează» ceva, o propoziție «prezintă» ceva, iar limba poate să fie un «tablou» al realității"[33].

Rezultă astfel trei raporturi: I: limbă-gândire-realitate, ceea ce duce la „imagine" (*Abbildung*); II: propoziție-idee-stare de fapt (*Sachlage*), ceea ce duce la „prezentare" (*Darstellung*); III: cuvânt-concept-obiect, ceea ce duce la „desemnare" (*Bezeichnung*).

În tradiția scolastică ar fi următoarele: gramatică („modi significandi" sau „voces"); logică („modi intellingendi" sau „conceptiones"); ontologie („modi essendi" sau „res")[34].

Aşa cum se vede, „triunghiul" vine de trei ori, şi tot semiotic, pe bază lipsind „relația cauzală". Căci „simbolul" (aici: limba, propoziția, cuvântul) doar „stă pentru" (stands for) referent («obiectul referinței»), relația fiind o „relație acceptată", marcată prin „adevărat"[35].

În fond, unitatea vorbire-acțiune-gândire, pe fondul unei preeminențe funcționale (în cunoaştere şi comunicare) a pragmaticii, ilustrază de fapt numitul „pragmatic turn" în gândirea contemporană (realizat în logică, teoria științei, teoria socială, filosofică ş.a.).

6. Dincolo de unele dificultăți semnalate, triunghiularitatea prin care se integrează aici „situația semiotică", marchează relațiile (şi prezența) semioticului în celelalte planuri de bază ale unei „referințe la lume" (*Weltbezug*): lingvistic, logic şi gnoseologic. Fireşte, nu ar avea nici un sens să legăm prin aceasta semioticul (ca şi semnul ca atare) de imagine (copie, reflectare, tablou ş.a.).

---

[33] *Idem*, p. 109.

[34] *Ibidem*. Este de reținut însă că *Cercetările* accentuează latura pragmatică şi funcția acțională a limbajului (vezi Alexandru Boboc, *Limbaj şi cunoaştere*, Bucureşti, Cartea Universitară, 2005, p. 112).

[35] C.K. Odgen, I.A. Richards, *Die Bedeutung der Bedeutung* (*The Meaning of Meaning*), Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974, p. 18.

Ceea ce survine aici se datorează deschiderii prin pragmatică spre comunicare şi cunoaştere (mai exact: spre cunoaştere în cadrul comunicării). Căci comunicarea este cel mai important mod de aplicare al limbii. Aşa cum spunea Wittgenstem: „«*Die Sprache muss für sich selbst sprechen*» (Limba trebuie să se exprime pentru sine) şi, ca urmare, survine pluralul": «Limba», aceasta înseamnă „limbile", care sunt «sisteme»"[36].

Trimiterea la comunicare este, de fapt, structurală pragmaticii, prin care rezultă „variante lingvistice", ca urmare (mai ales) a relaţiilor variate între semnele lingvistice într-o limbă particulară. Se ajunge astfel la purtătorii semnelor, la persoane şi relaţiile lor într-o comunitate. „Aspectul formal al pragmaticii" cuprinde, la rândul său, sintaxa logică şi semantica logică"[37].

De fapt, pe linia Peirce-Morris, pragmatica tinde cumva să devină universală. Nu pentru a şterge diferenţele însă, ci doar pentru a marca unitatea celor trei planuri semiotice pe latura formală. Şi aceasta nu numai pentru nevoile comunicării (aşa cum semnalase Carnap), ci şi pentru înţelegerea adevărului (în limbajele formalizate îndeosebi).

Aşa cum s-a precizat, putem concepe *sintaxa*, *semantica* şi *pragmatica* şi ca „dimensiuni ale adevărului lingvistic"; chiar în sensul lui Morris, în pragmatică, la fel de bine şi în semantică şi în sintaxă, este de deosebit nu numai „un aspect pur formal de unul descriptiv-empiric", ci şi felul în care aspectul formal al pragmaticii circumscrie „şi sintaxa logică şi semantica logică"[38].

Ca «ştiinţă a comportamentului mediat de semne al omului», semiotica poate fi considerată în esenţă o pragmatică. Fireşte, prin poziţia sa mediatoare şi finalizatoare în aplicarea demersului semiotic. Căci „semiotic" putem şi trebuie „să înţelegem şi regulile operaţionale ale sintaxei logice şi regulile de semnificaţie şi adevăr ale semanticii logice ca reglare determinată finalizat a comportamentului uman"[39].

---

[36] L. Wittgenstein, *Philosophiesche Grammatik*, hrsg. Von R. Rhees, Frankfurt A.M., Suhrkamp, 1973, p. 5, 27.

[37] K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. I: *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Fr. A. M., Suhrkamp, 1973, p. 150.

[38] *Ibidem*, p. 141, 149.

[39] *Ibidem*, p. 150.

Şi aceasta se originează nu doar la Peirce şi Morris, ci şi la „Wittgenstein II", la conceptul „semnificaţie-întrebuinţare", care trimite la contextul de comunicare şi, inevitabil, la comportamentul uman. De aici şi interacţiunea cu psihologia (individuală şi socială), cu teoria acţiunii şi, nu în ultimul rând cu fenomenologia (analiza intenţionalităţii).

7. Este de precizat că această preeminenţă nu se poate universaliza: se poate vorbi de aspecte pragmatice universale, chiar de „paradigma pragmatică", dar nu-i de dorit un reducţionism (ca formă de pragmatism). Căci esenţială este unitatea celor trei dimensiuni în semiotică, în care funcţia-semn se caracterizează, în primul rând, prin semnificaţie şi interpretare, condiţii ale realizării discursului, al punerii în formă a acestuia pentru impactul în acţiune şi comunicare.

Chiar teoria „actelor de limbaj" îşi aşează dimensiunea semnificării şi semnificaţiei, a intenţiei de semnificare într-un orizont comunicaţional: folosind terminologia „logicienilor neopozitivişti", se poate spune: teoria saussuriană susţine că este în acelaşi timp legitim şi indispensabil să deosebim relaţia semantică, existentă între un enunţ şi sensul său, şi valoarea pragmatică, conferită enunţului la enunţare"[40]. Searle însuşi scria: ... „o teorie a limbajului face parte dintr-o teorie a acţiunii; aceasta pur şi simplu pentru că a vorbi este o formă a comportamentului cârmuit de reguli"[41].

„Comportamentul" în cauză este unul „intenţional", termen studiat de Searle şi mai târziu: „Intenţionalitatea este acea trăsătură pe care anumite stări mentale şi procese o au (în sensul special al acestor cuvinte) cu privire la, sau *despre*, sau *de*, sau *care reprezintă* anumite entităţi şi stări de lucruri"[42].

Adevăratul iniţiator al teoriei „actelor de limbaj" a fost J.L. Austin, reprezentant al aşa-numitei „Ordinary Language Philosophy", care „a dezvoltat primul o teorie sistematică privind răspunsul la întrebarea: «ce se poate face cu cuvintele», în limbajul său specific întrebarea luând întotdeauna forma: «How to do things with words?» – cum se fac fapte cu ajutorul cuvintelor?"[43]

---

[40] O. Ducrot, *Introduction*, în: J. Searle, *Les actes de langage*, Paris, Herman, 1972, p. 10.
[41] J. Searle, *Op. Cit.*, p. 53.
[42] J. Searle, *Intentionality and Its Place in Nature*, în: *Dialectica*, Vol. 38, Fasc. 2-3 (1984), p. 87.
[43] E. von Savigny, *Die Philosophie der normalen Sprache*, Fr. A. M., Suhrkamp, 1974, p. 127.

După Austin, „orice discurs asupra utilizării de cuvinte este inexact şi prea nesistematic"; problema precisă ar fi cea delimitată „la întrebarea: ce poate face un om cu o exprimare particulară?", ceea ce conduce la încheierea: „Ceea ce este exprimarea într-un caz izolat, depinde de împrejurări"[44]. În esenţă, „cu ajutorul exprimărilor lingvistice putem să efectuăm cele mai diferite feluri de acţiuni"; asemenea „exprimări" sunt acţiuni sau *„acte locuţionare"*, iar întrucât „în fiecare spunere" efectuăm totdeauna şi „nespusul", o astfel de acţiune e numită „act illocuţionar"[45].

Austin deosebeşte astfel semnificaţia (în sens semantic) de „rolul illocuţionar al unui act de vorbire". Teoria actelor de vorbire este astfel cumva opusul teoriei ultime a lui Wittgenstein: formulei după care „utilizarea îi dă expresiei" semnificaţie, Austin îi opune teza: se poate stabili semnificaţia unei utilizări fără să fie clar cum este ea întrebuinţată: „Numesc «actul de a spune ceva» (în sensul deplin al cuvântului) executarea unui *act locuţionar* şi, în acest context, numesc studiul enunţurilor: studiul actelor locuţionare sau al elementelor complete ale discursului"; dar „putem spune că efectuarea unui *act locuţionar* este şi *ea ipso* efectuarea unui act illocuţionar", pentru a cărui determinare trebuie să ştim „în ce mod folosim actele locuţionare"[46].

8. În ce priveşte această teorie a „actelor de limbaj" (*speech acts*), trebuie spus că, în şi mai mare măsură decât „Wittgenstein II" (etapa „jocurilor de limbaj"), ea a angajat un „pragmatic turn".

Pe scurt, teza principală este următoarea: semnificaţia unui „act de vorbire" este funcţia sa; ca şi funcţia oricărei exprimări lingvistice, ea se bazează pe convenţii lingvistice, care, întrucât se raportează la modalităţi de acţiune, nu la acţiuni singulare, devin reguli generale. Într-o doctrină despre „cele-ce-nu-sunt-la-locul-lor", Austin stabileşte un număr de reguli care, dacă sunt încălcate, „rostirea noastră făptuitivă va fi (într-un fel sau altul) nefericită"[47].

---

[44] *Idem*, p. 127, 129.

[45] W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Bd. II, 6. Aufl., Stuttgart, Kröner Verlag, 1979, p. 65.

[46] J.L. Austin, *Zur Theorie der Sprache* (*How to Do Things with Words*), Stuttgart, Reclam jun., 1972, p. 114.

[47] *Idem*, p. 34.

Termenul „făptuitiv" vine de la „a înfăptui", verb firesc pe lângă substantivul „acțiune"; „el ne arată că producerea unei rostiri înseamnă înfăptuirea unei acțiuni şi nu este concepută în mod normal drept simplă zicere a ceva"[48]. Noutatea ar constitui-o aici următoarele: „cu ajutorul rostirilor lingvistice noi îndeplinim diferitele feluri de acțiuni"; orice rostire lingvistică este şi o acțiune (în formularea lui Austin: un *act locuționar*), dar limba umană prezintă şi „nespusul" (adică: un *act illocuționar*)[49].

Întrucât textul lui Austin nu-i deloc clar, devine absolut necesară folosirea precizărilor din excegeza de circulație. „Actul «locuționar» este astfel cunoscut, el este în mod clar ceea ce a spus vorbitorul; actul «illocuționar» nu este cu aceasta clar, întrucât nu este clar dacă rostirea îndeplineşte rolul unei propuneri, unei chemări, unei dispoziții, unui avertisment"[50].

Teoria „actelor de limbaj" ridică problema dependenței semnificației nu de simpla utilizare în limbă, ci de contextul acțional al rostirii, de faptul rostirii, aceasta din urmă nefiind simplă spunere, zicere, enunțare a ceva.

În alți termeni, limitele nu numai ale spusei, ci şi ale nespusei – problemă ce ține de studiul comunicării umane pe fondul acțiunii şi al comportamentului. Aceasta ar putea necesita un studiu din unghiul de vedere al logicii acțiunii şi al teoriei acțiunii, dar, credem, şi un studiu ontologic, pentru a înțelege nu numai funcționarea regulilor şi convențiilor, ci şi temeiul lor.

Altfel spus, problematica pusă aici comportă tratare lingvistică, logică şi filosofică *în acelaşi timp*, ceea ce înseamnă *iminența filosofiei limbajului*, menită să clarifice finalitățile semioticii nu numai prin pragmatic şi acțional, ci şi prin studiul laturii „nespuse", care ar veni ca o „semiotică a tăcerii" (semnificativă altfel decât prin expresie).

În alți termeni, prin filosofia limbajului se realizează „raportarea la ceea ce suntem noi, ca ființă generică"[51]; după cum, într-o transformare semiotică ea trimite la Peirce şi la consecințele teoretico-metodologice

---

[48] *Idem*, p. 110.

[49] W. Stegmüller, *Op. Cit.*, p. 69.

[50] E. von Savigny, *J.L. Austin*, în: *Grundprobleme der grossen Philosophen*, hrsg. Von J. Speck, *Philosophie der Gegenwart III*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1975, p. 209.

[51] J. Simon, *Sprachphilosophie*, Freiburg München, Alber, 1981, p. 34.

ale „tridimensionalității" relației de semne. Mai mult, filosofia limbajului este „știința care cercetează semnificația limbii pentru omul ca om". Prin această caracteristică ea se deosebește de o „interogare neexistențială neexaminată critic"[52].

Dacă luăm în considerare și prestațiile limbii în raportarea la om, atunci suntem îndreptați spre tridimensiunea antropologică. După toate aceste considerații pare iminentă tratarea interdisciplinară. Căci înțelegerea esenței și funcțiilor limbii angajează, între altele, chiar metafizica, poezia și destinul.

[52] A. Keller, *Sprachphilosophie*, Freiburg München, Alber, 1979, p. 13.

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ANEXĂ *

* Textele ce urmează vor să constituie un mijloc de susținere și de explicitare a câtorva dintre concepțiile tratate în acest volum. Menționăm că fiecare text e prevăzut cu sursa de la care provine și cu numele traducătorului în limba română. Textul lui H. Rickert este menit să clarifice două concepte-cheie ale gândirii contemporane: *sensul* și *valoarea*.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

HEINRICH RICKERT:
Obiectul cunoaşterii: Sens şi valoare *

[p. 229] Dar atunci cum trebuie să determinăm sensul? Ştim deja despre conceptul de existent că el nu este singurul căruia îi putem subordona ceva. Alături de el stă, în afara conceptului de „non-ceva" (*Nicht-Etwas*) sau de nimic, ca al doilea concept cuprinzător al non-existândului (*Nicht-Existierenden*), anume acela al valorii. Avem nevoie de acest cuvânt, care desemnează un concept [230] tot atât de puțin definibil ca şi cel al existentului pentru formațiuni care nu există, dar sunt totuşi „ceva". Expresia cea mai potrivită pentru ele este aceea că au *valabilitate*. De aceea, pentru o privire într-adevăr cuprinzătoare este necesară, pe lângă o *ontologie*, şi o *ştiință a valorii sau a valabilității*. Dar pe calea „obiectivă" nu vrem *să presupunem* că sensul adevărat, care se situează deasupra întregii ființe (*Sein*), poate fi înțeles doar ca valoare cu valabilitate, ci că tocmai acest lucru *este de dovedit*. Numai astfel evităm neajunsul metodei subiective şi al unui *petitio principii* al acesteia.

În acest scop, căutăm un *criteriu*, care să decidă, independent de considerațiile de până acum, dacă ceva aparține existentului sau aparține valorii. Acest *criteriu* îl putem dobândi cu ajutorul negației. Se poate preciza că negația cuplată cu un concept existențial are *un singur înțeles*, iar cuplată cu un concept valoric *are două înțelesuri*. Vom recunoaşte deci, după numărul sensurilor pe care le obținem prin negare, dacă ne aflăm în fața unui concept existențial sau a unuia valoric. Prin „negație" înțelegem acelaşi lucru ca şi atunci când spunem: „o judecată negativă", adică ea este negarea opusă afirmării: lui „ceva" *i se refuză* prin negație un „predicat". Putem să trecem peste o analiză mai profundă, deoarece chiar dacă următoarele considerații asupra negației nu sunt complete, ele sunt totuşi suficiente pentru a servi scopului nostru.

---

* H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, 4. und 5. Aufl., J.C.B. Mohr, Tübingen, 1921, p. 229-238: *Sinn und Wert*.

Traducere de Alexandru Boboc, în: *Filosofia contemporană*. Texte alese, traduse şi comentate de Alexandru Boboc şi Ioan N. Roşca, Bucureşti, Editura Garamond, 1995, p. 73-94.

Negarea existentului, sau mai precis a unui ceva care există, are ca singur rezultat, al unei negații simple, non-ceva-ul, sau *nimicul* (*das Nichts*). Dimpotrivă, negarea unei valori valabile poate însemna nimicul, dar poate însemna şi un ceva, şi anume *valoarea negativă* sau *nevalabilul* (*das Ungültige*). Şi aşa cum valoarea devine *o poruncă* sau un imperativ, dacă o raportăm la un eu care o recunoaşte, tot aşa valoarea negativă devine o *interdicție* pentru actul de atitudine al subiectului. Deci: conceptul de valoare are o semnificație restrânsă şi una mai largă. Numai valoarea în sens restrâns este opusă valorii negative, şi o desemnăm, deci, ca *valoare pozitivă*, care poate deveni un imperativ. Amândouă însă – valoarea negativă şi valoarea pozitivă – aparțin sferei valorii în sensul ei larg, care nu stă în opoziție cu nevaloarea (*Unwert*), ci vizează numai opoziția față de existență. Conceptele existențiale, atunci când sunt concepte existențiale propriu-zise şi nu concepte valorice ascunse, nu au niciodată un sens restrâns şi unul larg de felul acesta. Deosebirea dintre ceea ce există şi valoarea în genere devine clară prin faptul că putem vorbi doar despre o negare a existenței, despre nimic, dar niciodată despre o „existență negativă", care să se opună unei „existențe pozitive", [231] în timp ce la valoare obținem întotdeauna atât o negare a valorii în general, nimicul, ne-valoarea, cât şi valoarea negativă.

N-avem voie însă să ne lăsăm înşelați *de limbă*, care aici, ca aproape în toate privințele, este inconsecventă. Configurații (*Gebilde*) ca „numere negative" sau „mărimi negative" nu aparțin sferei noastre de discuție, deoarece cuvântul „negație" are aici cu totul alt înțeles, care nu trebuie confundat cu negarea[1]. Numerele negative sunt tot atât de puțin numere negate, cum „electricitatea negativă" este electricitate negată. Dimpotrivă, valoarea negativă este valoarea negată şi totuşi rămâne ceva: ne-valoare (*Unwert*), care transformă obiectele la care e aplicată în rău. Înțelegem în felul următor: valoare şi ne-valoare sau valoare pozitivă şi valoare negativă formează o pereche opusă, care este subordonată conceptului de valoare în sensul lui larg. Conceptele existențiale nu pot forma niciodată perechi opuse de felul acesta.

[1] Pentru orientare cu privire la aceasta poate servi scrierea lui Kant, *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (Încercare de a introduce în filosofie conceptul de mărimi negative).

Existentul nu se lasă despărțit în existent pozitiv şi negativ. Astfel, decizia dacă un concept devine prin negare doar nimic (*Nichts*) sau şi un „ceva negativ" este deja un criteriu sigur pentru a şti dacă avem de a face cu un termen existențial sau cu unul valoric şi, deci, dacă acesta este de tratat în termeni filosofico-ontologici sau filosofico-valorici.

S-a ridicat obiecția că până şi concepte existențiale propriu-zise (chiar şi conceptul de ființă) prezintă această dublă opoziție[2]. Aşa este cazul, de exemplu, la toate seriile de calități perceptibile în acelaşi fel ale simțurilor noastre. Negarea căldurii poate fi atât lipsa perceperii temperaturii (deci, nimicul acestei clase de realități empirice), cât şi o anumită temperatură scăzută (deci, un ceva negativ), aşa cum şi folosirea vorbirii substituie, aici ca şi în numeroase cazuri asemănătoare, opoziției contrare pe cea contradictorie. În aceeaşi măsură în care recele şi caldul sunt concepte existențiale, şi criteriul nostru de a deosebi concepte existențiale şi valorice este insuficient. Pe de altă parte, nu vedem în ce ar consta diferența dintre adevărul negat şi fals, şi de aceea ne îndoim de faptul că şi conceptul de adevăr, împreună cu negația lui, ar admite o opoziție dublă. Există tot atât de puțin un adevăr negativ cum există şi o existență negativă. Şi prin aceasta s-ar dovedi incapacitatea criteriului nostru de deosebire dintre conceptele existențiale şi cele valorice.

[232] Aceste obiecții sunt insuficient de convingătoare, cu atât mai mult cu cât ele nu ating de fapt *obiectul* analizei noastre, pentru că se bazează pe o întrebuințare a vorbirii care foloseşte cuvântul „negație" într-un sens care, aşa cum am semnalat la „mărimi negative", nu coincide cu negarea. Dacă precizăm că, în ceea ce priveşte criteriul nostru, ne referim *numai* la negație, şi nu, ca la opoziția „contrară", la o completare a negatului total independentă de negare printr-o altă determinare pozitivă, atunci negarea caldului nu este decât „lipsa perceperii temperaturii", şi niciodată „un anumit grad de rece", tot aşa cum nici negarea luminii nu este un anumit grad de întuneric. O anulare *reală* nu este negare *logică*. Această veche confuzie metafizică nu mai are nevoie de explicații. Putem de altfel considera la fel de bine şi

---

[2] Vidi: Frischeisen-Köhler, *Wissenschaft und Wirklichkeit*, 1912, p. 122 şi urm. Nu-mi este inteligibil ce are în vedere Frischeisen-Köhler, atunci când spune că analizele teoretico-gnoseologice desfăşurate de mine s-ar lega numai de cercetarea semnificațiilor cuvintelor.

recele ca „pozitiv", iar caldul ca „negativul" recelui, întunericul ca pozitiv, iar lumina ca întuneric „negativ". Amândouă aceste moduri de a le opune sunt însă la fel de neîndreptățite, deoarece cald şi rece sau lumină şi întuneric, fiind concepte existențiale, nu sunt în raport de pozitiv şi negativ, cum este cazul tuturor conceptelor valorice, care au întotdeauna o valoare pozitivă şi una negativă, ca de exemplu: bine şi rău, frumos şi urât, plăcut şi neplăcut, adevărat şi fals etc. ... Considerăm recele ca fiind „negativ" şi datorită faptului că ne gândim la temperaturile care sunt pe scara termometrului „sub zero"; dar atunci se ridică întrebarea: ce termometru alegem pentru a hotărî care temperatură e pozitivă şi care e negativă. Fahrenheit ne-ar conduce la alte rezultate decât Celsius. Dar ce legătură există între aceste concepte şi problema noastră? Nu mai mult decât numerele negative, deci nici una. Abia când căldura este legată de conceptul de *bine*, deci capătă valoare, putem considera lipsa ei ca un „ceva negativ", deci ca un rău.

Pe de altă parte, presupunerea că aşa cum nu există existență negativă nu există nici „adevăr negativ" este *falsă*. Negația adevărului înseamnă mult mai mult, pentru că adevărul vizează întotdeauna o valoare care are, ca toate valorile, două înțelesuri, adică redă sau nimicul teoretic, absența atât a adevărului cât şi a falsului (cum, de exemplu, o piatră nu e nici adevărată, nici falsă) sau redă *valoarea teoretică negativă*, adevărul negativ denumit neadevărul sau falsul, şi nu este, bineînțeles, indiferent faptul că şi conceptul acestei valori negative se poate exprima şi prin cuvântul „falsul", că unuia îi lipseşte silaba „non" sau „ne". Dar, astfel de expresii ne arată că aici este vorba de *mai mult* decât un simplu [233] nimic. Şi totuşi, falsul, ca adevăr negativ, rămâne o valoare negativă sau ceva care nu trebuie să fie, aşa după cum urâtul înseamnă, în domeniul valoric al esteticii, non-valoare, deşi nici aici nu e prezentă negația pe plan lingvistic.

Astfel, obiecțiile menționate nu pot decât *să confirme* justețea afirmațiilor noastre şi operativitatea criteriului nostru. Dacă nu ne lăsăm înşelați de vorbire, ca să vedem negația şi acolo unde ea nu există (ca la rece), şi dacă, dimpotrivă, recunoaştem negația şi acolo unde ea nu e exprimată pe planul limbii (ca la fals), atunci nu ne vom îndoi de faptul că negația ne oferă un criteriu de decizie între concepte existențiale şi concepte valorice: negarea existenței dă doar nimicul, negarea valorii

poate însemna întotdeauna şi valoare negativă sau ne-valoare (*Unwert*) şi, în funcţie de aceasta, orice imperativ poate fi împărţit în poruncă şi interdicţie. Pe scurt, conceptele existenţiale nu prezintă opoziţia pozitiv-negativ, opoziţie admisă, ba chiar cerută de toate conceptele valorice.

Înainte de a aplica acest criteriu la conceptul de *sens*, dorim să mai arătăm, prin exemple, cum prin negarea unui ceva obţinem nu numai anularea lui logică sau nimicul, ci un concept care reprezintă latura negativă a unei perechi de concepte valorice. Pentru aceasta vom alege, în mod intenţionat, concepte din a căror desemnare nu rezultă dacă e vorba de concepte valorice sau de concepte existenţiale. De exemplu, cuvântul „uman" are două semnificaţii. Poate desemna un concept existenţial, şi atunci conceptul de ne-uman este lipsit de conţinut, este nimic. Poate fi însă şi un concept valoric, şi acest fapt ne apare clar dacă formăm prin negare perechea „uman-inuman". În acest caz, „inumanul" este conceptul cu valoare negativă; „neomul" este ceea ce nu trebuie să fie, iar „umanul" este un predicat valoric pozitiv, astfel încât „om" devine un ideal, un model (*Vorbild*) către care trebuie să aspirăm. În acest sens vorbim despre „cu adevărat uman" şi ne referim întotdeauna la un concept valoric, nu la unul existenţial.

Deosebit de instructiv este înţelesul dublu al cuvântului „natură". Putem spune că expresia poate fi înţeleasă numai în afara oricărei valori sau non-valori. De exemplu, în expresia „ştiinţele naturii", cuvântul „natură" semnifică ceva indiferent la valoare. Ar fi chiar de dorit dacă în vorbirea ştiinţifică n-am înţelege prin natură decât un concept existenţial pur, a cărui simplă negare, non-natura, să redea o negare logică lipsită de conţinut, adică nimicul. Dar vorbim [234] şi despre „non-natură", referindu-ne la o valoare negativă, sau un rău, spre deosebire de care „natura" nu mai înseamnă decât binele, având valoarea pozitivă corespunzătoare. „Natural", înseamnă în aceste condiţii ceva valoros. Unele idei ale filosofiei naturaliste se bazează pe confuzia sistematică a celor două concepte despre natură. „Nenaturalul" în înţelesul valoric al cuvântului poate rămâne naturalul la înţelesul existenţial, chiar trebuie să fie „natural", dacă considerăm, precum naturalismul, că *totul* este natură. Chiar şi această despărţire simplă subminează terenul oricărei doctrine „naturalist-ştiinţifice" a valorii; căci dacă înţelegem conceptul de natură aşa cum o fac ştiinţele naturii,

ca indiferentă la valoare, atunci este nelogic să vorbim despre „valori naturale" şi să dezaprobăm „nenaturalul".

Nu ne rămâne decât să arătăm că atât omul cât şi natura sunt concepte atât existenţiale cât şi valorice, şi că poziţii ca uman-inuman, natural-nenatural, unde negaţia nu este doar anulare şi nimic, ci înseamnă ceva, pot fi perechi valorice. Astfel se păstrează şi aici criteriul, şi îl putem folosi într-un mod asemănător întotdeauna când ne îndoim dacă avem de-a face cu un concept valoric sau cu unul existenţial.

Pentru a fi exhaustivi, şi pentru a preveni orice obiecţie, mai remarcăm că, până acum, mai ales în cadrul reflecţiilor aparţinând filosofiei religiei, chiar conceptul de existenţă a putut fi considerat ca un concept al binelui, ataşându-i deci o valoare. Dar şi aceasta dovedeşte adevărul celor spuse aici: căci în momentul în care i se ataşează existenţialului în sine o valoare pozitivă, trebuie să vedem în *non-existent* sau în *nimic* răul corespunzător, deci să-i dăm o valoare negativă. Aceasta se întâmplă în cazul în care *se justifică existenţa* lumii. Invers, pentru pesimişti, care îi preferă existenţei non-existenţa, existentul devine ceva negativ, în timp ce „nimicul" este considerat „binele suprem", ca de exemplu, Mefisto: „ceea ce se opune *nimicului*, *ceva*-ul, această lume greoaie", împotriva căreia el luptă în mod consecvent. În cazul acesta, nu mai există deloc concepte indiferente la valoare, adică *numai* existenţiale, ci *totul* se împarte în bine şi rău, şi deci în valori pozitive şi valori negative sau în porunci şi interdicţii. Totuşi, această situaţie nu schimbă cu nimic faptul că şi *conceptele* existentului şi cele ale valorii se pot deosebi prin criteriul enunţat. Dreptul de a transforma toate conceptele valorice nu-l vom discuta aici [235]. Important este doar că, atunci când vrem să formăm concepte numai prin existenţial, le gândim în afara opoziţiei pozitiv-negativ, în timp ce toate valorile se pot despărţi în valori pozitive şi valori negative care, în raportul lor cu subiectele care iau o atitudine, se transformă în porunci sau interdicţii.

Dacă aplicăm, în sfârşit, acest rezultat la conceptul de sens, care e legat de o poziţie teoretic diferită, e simplu să decidem în ce sferă îl încadrăm. Negaţia lui are ca rezultat nu doar anularea lui logică, *deci în afară de sens* sau *indiferenţă la sens*, nimicul teoretic, ci şi conceptul unui

sens negativ, al non-sensului absolut sau contra-sensului (*Widersinn*), căruia să i se opună apoi conceptul de *sens* pozitiv. Cuvântul *sens* are, deci, aşa cum trebuie înţeles acest cuvânt dacă numim şi conţinutul „obiectiv" al judecăţii „sensul judecăţii", un înţeles restrâns şi unul larg, aşa cum îl are cuvântul *valoare*. Subordonată sensului este perechea: *sens* şi *non-sens*, coordonată expresiilor *natură* şi *non-natură*, *uman* şi *inuman* şi care, ca şi acestea, nu poate fi decât o *pereche valorică*. În înţelesul său larg, sensul cuprinde în egală măsură atât sensul pozitiv, cât şi pe cel negativ, aşa cum fiecare valoare cuprinde atât valoarea negativă cât şi pe cea pozitivă. În înţelesul său restrâns, ca sens pozitiv, sensul este în opoziţie cu sensul negativ sau non-sensul, cum fiecare valoare pozitivă este opusă valorii negative. Nu putem accepta terminologia care înţelege prin non-sens (*Unsinn*) indiferenţa la sens, şi consideră doar anti-sensul (*Widersinn*) ca opus sensului. Ea poate să ascundă tocmai caracterul valoric pe care îl are *orice* sens. De aceea, nu ni se pare necesar să insistăm în acest context asupra diferenţei dintre non-sens şi anti-sens. Ajunge pentru noi faptul că amândouă desemnează o nevaloare teoretică.

Astfel, credem că am clarificat caracterul valoric al sensului judecăţii teoretice. Cu sensul în accepţiune mai largă a cuvântului, cu acel indiferent faţă de sens în general, nu ne vom ocupa. Atragem atenţia doar asupra faptului că, în domeniul teoretic, nici el nu se leagă de *cuvântul* izolat. Cuvântul luat în sine are un „înţeles"; atunci când nu reprezintă o propoziţie, el este indiferent faţă de sens şi de aceea este şi în afara non-sensului şi a anti-sensului. Sensul teoretic se aplică doar la propoziţie, care sau este valoare pozitivă şi sens, sau este valoare negativă şi sens, dar nu sens ca atare, ci non-sens, anti-sens. Când afirmăm: cuvintele „fier de lemn" constituie un non-sens, adică teoretic opus valorii, afirmaţia mea este valabilă numai dacă aceste cuvinte sunt echivalente logice ale propoziţiei „fierul este de lemn", şi exprimă deci o judecată. Sensul obiectiv legat de o afirmaţie adevărată este întotdeauna *sens teoretic pozitiv* şi deci *valoare teoretică pozitivă*. [236] De aceea, sensul adevărat, care este independent sau transcendent actului judecăţii, trebuie considerat întotdeauna drept configuraţie valorică cu valabilitate transcendentă sau, pe scurt, valoare transcendentă. Astfel, ceea ce la o analiză transcendental-psihologică părea o ipoteză tacită, nu

a fost doar reliefat, ci şi explicitat. *Conținutul neadevărat, obiectiv al judecății nu poate fi înțeles decât ca o configurație teoretică-valorică a valabilității transcendente.*

Valoarea acestei concluzii va deveni clară atunci când ne vom mai aminti că avem de-a face, ca întotdeauna în filosofia transcendentală, iarăşi cu *o problemă de formă*, şi că, deci, vorbim numai despre forma sensului teoretic pozitiv. Forma sa cea mai generală coincide cu momentul valoric inclus în orice sens pozitiv, sau este cea mai generală configurație valorică; ca un conținut valoric, aceasta este independentă de actul judecății: dacă o propoziție este adevărată, atunci şi conținutul său obiectiv trebuie să aibă forma unui sens teoretic pozitiv. În continuare, analiza ar trebui îndreptată spre a cunoaşte ce forme anume să îmbrace sensul teoretic pentru a deveni sens pozitiv. Aceste forme trebuie să fie înțelese ca valori constitutive ale conceptului de sens pozitiv. Din aceasta se naşte gândul unei ştiințe căreia să-i revină sarcina de a reprezenta sistemic formele valorice ale sensului judecății transcendente, şi care s-ar putea mişca exclusiv într-un domeniu al valorilor teoretice transcendente, fără să mai ia în seamă cunoaşterea reală. Această ştiință n-ar mai merita numele de „teorie a cunoaşterii" şi vom prefera termenul de „logică pură". Sarcina ei ar fi să arate care valori sunt valabile ca ipoteze, anume: întâi ale sensului teoretic pozitiv, general, şi apoi ale sensului pozitiv particular, care se menține la propoziții adevărate diferite din punct de vedere formal. Ea ar fi o ştiință care s-ar ocupa în exclusivitate de *ceea ce nu există*. Nu ar avea nimic în comun nici cu ființa fizică, nici cu cea psihică, nici cu un existent real sau ideal, nici cu o realitate sensibilă sau suprasensibilă, ci s-ar ocupa doar de sensul inexistent al propozițiilor despre obiecte sau de formele care, ca valori, constituie acest sens. Nici măcar din psihologia transcendentală nu s-ar găsi nimic în această ştiință. Ea ar fi la antipodul oricărei ştiințe a existentului sau al oricărei ontologii ca pură ştiință a valorii: căci problema ei ar fi doar înțelegerea şi valorificarea configurațiilor valorice teoretice. Aceasta însă echivalează cu transcendența ei, anume: valoarea este valoare fără orice [237] considerare a unui existent (de care este cerută şi recunoscută), aceasta şi nimic altceva dorim să se înțeleagă prin transcendența ei.

Totuşi, nu ne interesează aici să dezvoltăm conceptul unei astfel de ştiinţe a valorilor teoretice ca un concept al unei logici „obiective" sau „pure" *în general.* Ne-ar interesa doar să cunoaştem ordinea ideilor care, fără a trece peste psihologia transcendentală şi peste sensul imanent al actului judecăţii, conduce la domeniul sensului transcendent şi la formele lui valorice; şi aceasta ne constrânge din punct de vedere ştiinţific să recunoaştem domeniul sensului teoretic ca *domeniu valoric.* Oricât de mult s-ar deosebi ştiinţele despre existent ca material şi metode, ele au toate ceva în comun; căci toate caută într-un fel sau altul ceea ce există şi cum există. Aceasta numim noi, cu o formulă scurtă şi comodă, caracterul lor *ontologic;* problema lor este ceea ce există (*das Existeriende*). Logica obiectivă, ca ştiinţă pură a valorii, nu se interesează niciodată de această problemă şi se situează undeva în afara tuturor ştiinţelor despre existent. Problema ei o constituie valorile, care trebuie să fie valabile, pe când răspunsurile la întrebarea „ce există?" trebuie să aibă un caracter nonexistenţial. De exemplu, trebuie să aibă un sens atunci când spunem că matematica vorbeşte despre o „existenţă", sau când vorbim despre o „realitate", care constituie materialul pentru diferitele ştiinţe empirice ale realului; de asemenea, dacă vrem să aibă un sens faptul că percepem realmente o lume de obiecte aflate în interacţionare reciprocă şi de fiinţe care voiesc să trăiască laolaltă în comunitate; sau dacă vrem să aibă sens faptul că încercăm să cunoaştem această lume adevărată prin discipline psihologice şi naturalist-ştiinţifice, prin ştiinţele istoriei şi cele sistematice ale culturii. Ştiinţa despre valorile teoretice se ocupă, cu alte cuvinte, cu ceea ce conceptual *precede* toate ştiinţele reale, chiar materialul lor „real" sau „adevărat". Ea se ocupă în special de formele „realitate" sau „adevăr" ca valori teoretice, care nu pot exista niciodată ca forme, dar care trebuie să fie valabile în mod transcendent, dacă este posibil să vorbim cu adevărat şi cu sens despre obiecte „reale" sau „efective". Nu ne va împiedica faptul că nici „realitatea" nu aparţine ca formă realului şi nici „efectivitatea", „efectivului", ci vom considera aceasta drept consecinţa necesară a doctrinei despre sensul ireal transcendent. „Materialul" nereal al logicii pure este, în măsura în care constă din forme valorice, „aprioricul" sensului teoretic al tuturor propoziţiilor adevărate despre realitate. Mult discutatul concept kantian al aprioriităţii capătă astfel înţeles, o

semnificație clară și simplă, și se dovedește în același timp a fi un corelat necesar al oricărui adevăr științific sau [238] prestiințific. *A priori* nu este nici o realitate psihică, nici o certitudine, nici un adaos, nici o „forță" prin intermediul căreia este produsă cunoașterea; el nu e în nici un caz existent real sau ideal, ci este o formă a sensului, o valoare teoretică valabilă transcendent, și în lipsa cărei valabilități sensul tuturor propozițiilor despre existențele reale sau ideale ar înceta să mai fie sens; în lipsa acestei valabilități nu ar mai fi dată „a posteriori" nici o experiență, nici un fel de „percepere" sau vreo altă formă de cunoaștere.

Astfel, i se deschide logicii „obiective", ca doctrină pură a valorii, diferită de orice ontologie, un domeniu vast de cercetări proprii, domeniu care s-ar întinde de la sensul constatărilor faptice cele mai elementare și până la sensul celor mai complicate ipoteze științifice. Este astfel clar că această disciplină poate pătrunde până la *sensul transcendent* al propozițiilor științifice; și aceasta pentru a-l analiza și a-i stabili în mod clar conținutul valoric teoretic-formal, fără vreo referire la actele psihice de judecare aparținând subiectului cunoscător, nici la sensul imanent al acestor acte.

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CHARLES SANDERS PEIRCE:
Logica privită ca semiotică: Teoria semnelor *

1. CE ESTE UN SEMN? TREI DIVIZIUNI ALE LOGICII

După cum cred că am arătat, logica, în accepțiunea sa generală, este doar un alt nume pentru semiotică (*semeiotiké*), doctrina cvasinecesară sau formală a semnelor. Prin calificarea doctrinei ca „cvasinecesară" sau formală, vreau să spun că noi observăm însuşirile unor astfel de semne aşa cum ştim; iar dintr-o asemenea observare suntem conduşi, printr-un proces pe care nu voi refuza să-l numesc Abstracție, la enunțuri – eminamente falibile şi deci, într-un sens, câtuşi de puțin necesare – vizând ceea ce *trebuie să fie* însuşirile tuturor semnelor folosite de o rațiune „ştiințifică" sau, altfel spus, de o rațiune capabilă să învețe din experiență. Cât despre acest proces de abstractizare, el însuşi este un fel de observare. Facultatea pe care o voi numi observație abstractivă este una pe care oamenii obişnuiți o cunosc perfect dar, uneori, teoriile filosofilor o poartă cu greu dincolo de nivelul cotidianului. Fiecărei ființe umane îi este familiară experiența de a-şi dori ceva aflat cu totul peste posibilitățile sale de moment şi de a-şi urma această dorință cu întrebarea: „Aş fi dorit la fel acel lucru, dacă aveam mijloace suficiente pentru a-l dobândi?". Pentru a răspunde acestei întrebări ea îşi cercetează propria-i inimă şi, procedând aşa, face ceea ce eu numesc observație abstractivă. Omul îşi construieşte în imaginație un fel de diagramă sau schiță sumară despre sine, se gândeşte ce modificări ale acestui tablou ar reclama ipotetica stare de

---

* *Logic as Semiotic: The Theory of Signs*, în vol. *Philosophical Writings of Peirce*, selected and edited with an introduction by Justus Buchler, Dover Publications. Inc., New York, 1952, pp. 98-119. Menționăm că în nota editorului la p. 98 se spune: „Prima dintre cele trei selecții în I este din ms. c. 1897 (CP 2, 227-9), a treia din ms. c. 1910 (CP 2. 231-2). A doua selecție în I, 3^b, a doua selecție în 3^c şi 3^d sunt din ms. c. 1902, C 1895 şi c. 1893 (CP 2, 274, 302). 2 şi 4 sunt din ms. c. 1903 (CP 2. 243-52, 254-65). 3^a este din articolul «Sign» din *Dictionary of Philosophy and Psyckology* de Baldwin, 1902 (CP 2. 304). Prima selecție în 3^c este din articolul «Index», aflat în dicționarul lui Baldwin (CP 2. 305, 306). *CP* prescurtează aici: *Collected Papers* (Nota trad.).

Traducere de Gabriel Nagâț, în: *Filosofia contemporană* în texte alese şi adnotate de Al. Boboc şi I. N. Roşca, Partea a II-a, Tipografia Universității Bucureşti, 1990, p. 36-42.

lucruri şi apoi îl examinează, adică *observă* ceea ce şi-a imaginat, pentru a vedea dacă poate să distingă şi aici aceeaşi dorinţă arzătoare. Printr-un astfel de proces, care este în fond foarte asemănător cu raţionamentul matematic, putem trage concluzii asupra a ceea ce *ar fi* adevărat despre semne în toate cazurile, atât timp cât raţiunea care le-ar folosi ar fi una ştiinţifică. Modurile de a gândi ale unui Dumnezeu ce ar poseda o omniscienţă intuitivă, care să înlocuiască raţiunea, sunt scoase din discuţie. Prin urmare, întregul proces de elaborare, prin observaţie abstractivă şi raţionament, a acelor formulări ale adevărului ce *trebuie* considerate ca valabile despre toate semnele folosite de o gândire ştiinţifică, este o ştiinţă pozitivă, în ciuda puternicului ei contrast cu toate ştiinţele speciale, contrast provenind din scopul ei, acela de a descoperi ce *trebuie să fie* şi nu numai ce *este* în lumea actuală.

Un semn, sau *reprezentamen* (Representamen), este ceva care stă, într-o oarecare privinţă sau calitate, pentru ceva faţă de cineva. El se adresează cuiva, adică creează în mintea acelei persoane un semn echivalent, ori poate unul mai dezvoltat. Acel semn creat de el îl numesc *interpretantul* (Interpretant) primului semn. Semnul stă pentru ceva: pentru *obiectul* său (object). El stă pentru acel obiect nu în toate privinţele, ci cu referire la un fel de idee pe care am numit-o uneori *fundamentul* (ground) reprezentamenului. „Idee" trebuie înţeles aici într-un sens oarecare platonic, foarte familiar în vorbirea cotidiană; adică, în acel sens în care spunem că un om înţelege ideea altui om, ori în care spunem că, atunci când un om îşi aminteşte ceea ce a gândit într-un moment anterior, el îşi aminteşte aceeaşi idee, ori că, atunci când un om persistă în a nu gândi la nimic (să zicem, pentru o zecime de secundă), ideea este mereu aceeaşi, iar nu alta, în fiecare moment al respectivului interval, în măsura în care gândul îşi continuă acordul cu sine pe această durată, adică are un *acelaşi* conţinut.

Fiecare reprezentamen fiind astfel conectat cu trei lucruri – fundamentul, obiectul şi reprezentantul –, ştiinţa semioticii are, în consecinţă, trei ramuri. Prima este numită de Duns Scotus *grammatica speculativa*. Noi o putem numi *gramatică pură*. Sarcina ei este să determine ceea ce trebuie să fie adevărat în reprezentamenul folosit de fiecare inteligenţă ştiinţifică pentru a putea înfăţişa o *semnificaţie* oarecare. A doua, este logica propriu-zisă. Ea e ştiinţa a ceea ce este

cvasinecesar adevărat în reprezentamenele oricărei inteligenţe ştiinţifice pentru ca ele să fie considerate ca valabile despre vreun *obiect* oarecare, adică să poată fi adevărate. Sau, altfel spus, logica propriu-zisă este ştiinţa formală a condiţiilor adevărului reprezentărilor. A treia o voi numi *retorică pură*, imitând maniera kantiană de a păstra vechile asociaţii ale cuvintelor, găsind alte nume pentru noile concepţii. Sarcina sa este de a determina legile prin care, în fiecare gândire ştiinţifică, un semn dă naştere altuia şi îndeosebi un gând generează un altul.

Un *Semn* sau *Reprezentamen* este un Prim care stă faţă de un Secund, numit *Obiectul* său, într-o asemenea relaţie triadică autentică încât este capabil să-l determine pe un Terţ, numit *Interpretantul* său, să-şi asume faţă de Obiectul lui aceeaşi relaţie triadică în care stă el însuşi faţă de acelaşi Obiect. Relaţia triadică este *autentică* (genuine), adică cei trei membri ai săi sunt inter-relaţionaţi de ea într-un mod ireductibil la vreun complex de relaţii diadice. Acesta este motivul pentru care Interpretantul, Terţul, nu poate sta într-o simplă relaţie diadică cu Obiectul, ci trebuie să stea faţă de el într-o relaţie asemenea celei în care Reprezentamenul însuşi stă. Relaţia triadică în care stă Terţul nu poate fi nici pur şi simplu similară celei în care stă Primul, întrucât asta ar face relaţia din Terţul faţă de Prim o simplă Secundaritate degenerată. Terţul trebuie într-adevăr să stea într-o asemenea relaţie şi astfel să fie capabil a determina, la rândul său, un Terţ; dar dincolo de asta, el trebuie să posede o a doua relaţie triadică, în care Reprezentamenul – sau mai degrabă relaţia acestuia cu Obiectul său – să fie propriul lui (al Terţului) Obiect şi trebuie să fie capabil a determina un Terţ faţă de această relaţie. Toate acestea trebuie să fie în egală măsură adevărate despre Terţul Terţului şi aşa mai departe, la nesfârşit; şi toate acestea, ba chiar mai mult, sunt implicate în ideea familiară despre Semn; dar în felul în care este folosit aici termenul Reprezentamen nu este implicat nimic în plus. *Semnul* este un Reprezentamen cu un Interpretant mental. Este posibil să existe Reprezentamene care nu sunt Semne. Astfel, dacă o floarea-soarelui ce se roteşte după soare ar deveni prin chiar acest fapt, fără condiţii suplimentare, pe deplin capabilă să redea o floarea-soarelui ce se întoarce după soare într-un mod precis corespondent, făcând asta cu aceeaşi putere de redare, floarea-soarelui ar deveni un Reprezentamen

al soarelui. Dar principalul, dacă nu singurul mod de reprezentare, este *gândirea*.

Semnul poate doar să reprezinte Obiectul şi să vorbească despre el. El nu poate furniza cunoştinţele despre, sau o recunoaştere a Obiectului; căci asta e ceea ce se înţelege în acest volum prin Obiectul unui semn – şi anume, acela despre care se presupune o cunoaştere, în scopul de a se comunica o oarecare informaţie suplimentară cu privire la el. Fără îndoială, vor exista cititori care vor spune că nu pot înţelege aşa ceva. Ei cred că un Semn nu are nevoie să fie legat de ceva cunoscut în alt fel şi nu găsesc un înţeles afirmaţiei că fiecare semn trebuie pus în relaţie cu un astfel ele Obiect. Dar dacă ar exista ceva care să comunice informaţie şi care să nu aibă, totuşi, nici o relaţie cu – şi nici referinţă la – ceva cu care persoana căreia i se comunică informaţia are o asemenea relaţie, atunci când ea înţelege respectiva informaţie (fie şi cea mai măruntă cunoştinţă, directă sau indirectă) – şi acesta ar fi un foarte ciudat tip de informaţie –, vehiculul acestui tip de informaţie nu ar fi numit Semn, în prezentul volum.

Doi oameni stau pe ţărm şi privesc marea. Unul dintre ei îi spune celuilalt: „Vasul de colo nu transportă marfă, ci numai pasageri". Acum, dacă celălalt nu zăreşte el însuşi nici un vas, prima informaţie pe care o derivă din acea remarcă are ca Obiect porţiunea de mare pe care o vede, remarca informându-l că o persoană cu ochi mai ageri decât ai săi, ori mai antrenată în a privi astfel de lucruri, poate vedea acolo un vas; apoi, vasul respectiv fiind astfel introdus în cunoaşterea sa, persoana este pregătită să recepteze informaţia că vasul transportă numai pasageri. Dar propoziţia ca întreg nu are, pentru presupusa persoană, un alt Obiect decât cel de care ea a luat deja cunoştinţă. Fiecare dintre Obiecte – căci un Semn poate avea oricâte – poate să fie un lucru singular cunoscut ca existent, un lucru considerat formal că ar fi existat sau este de aşteptat să existe, ori o colecţie ele asemenea lucruri, ori o calitate, o relaţie sau un fapt cunoscut, al cărui Obiect singular poate fi o colecţie sau un întreg compus din părţi, sau poate avea orice alt mod de a fi (ca de pildă un act permis, a cărui existenţă nu împiedică faptul ca negaţia lui să fie permisă în aceeaşi măsură, sau ceva de natură generală dorit, cerut sau găsit invariabil în anumite circumstanţe generale).

2. TREI TRIHOTOMII ALE SEMNELOR

Semnele sunt divizibile prin trei trihotomii: prima, conform căreia semnul în sine este o simplă calitate, un existent actual sau o lege generală; a doua, în conformitate cu care relația semnului cu obiectul său constă în aceea că semnul posedă o însușire oarecare în el însuși, sau într-o oarecare relație existențială față de acel obiect, sau în relația sa față de un interpretant; a treia, potrivit căreia Interpretantul său îl reprezintă ca pe un semn al posibilității, ca pe un semn al faptului sau ca semn al rațiunii.

I

Conform primei diviziuni, un Semn poate fi numit ori *Qualisemn* (Qualisign), ori *Sinsemn* (Sinsign), ori *Legisemn* (Legisign).

Un *Qualisemn* este o calitate care e Semn. El nu se poate comporta efectiv ca un semn până ce nu este concretizat (embodied); dar concretizarea nu are nimic de-a face cu caracterul său de semn.

Un *Sinsemn* (unde silaba *sin* este luată ca însemnând „a fi numai o dată", ca în *singur*, *simplu* sau latinescul *semel* etc.) este un lucru sau eveniment, existent în mod actual, care este semn. El poate fi așa numai prin calitățile sale, astfel că implică un qualisemn sau, mai degrabă, câteva qualisemne. Dar aceste qualisemne sunt de un tip deosebit (peculiar) și formează un semn numai prin faptul că sunt efectiv concretizate.

Un *Legisemn* este o lege care e Semn. Această lege este, în mod obișnuit, stabilită de către oameni. Fiecare semn convenționat este un legisemn (dar nu și invers). El nu este un obiect singular, ci un tip general care, așa cum s-a stabilit, va fi semnificant. Fiecare legisemn semnifică printr-un caz (instance) al aplicației sale, care poate fi numit *Replică* (Replinca) a lui. Astfel, cuvântul „the" va fi găsit, în mod obișnuit, de 15 până la 25 de ori într-o pagină. În toate aceste apariții el va fi unul și același cuvânt, același legisemn. Fiecare caz singular al lui este o Replică. Replica este un Sinsemn. Astfel, fiecare Legisemn cere Sinsemne. Dar acestea nu sunt Sinsemne obișnuite, așa cum sunt aparițiile deosebite privite ca semnificante. Nici Replica nu ar fi semnificantă dacă nu ar fi astfel pentru legea care o cere să fie așa.

II

Conform celei de-a doua trihotomii, un Semn poate fi numit *Icon* (Icon), *Index* (Index) sau *Simbol* (Symbol).

Un *Icon* este un semn care se referă la Obiectul pe care îl denotă numai în virtutea propriilor sale însuşiri, pe care le posedă la fel, indiferent dacă un astfel de Obiect există sau nu efectiv. Este adevărat că dacă un asemenea Obiect nu există în realitate, Iconul nu acţionează ca semn: dar aceasta nu are nimic de-a face cu însuşirea sa de semn. Ceva – indiferent dacă e calitate, individ existent sau lege – este un Icon pentru altceva în măsura în care este asemenea acelui lucru şi e folosit ca un semn al lui.

Un *Index* este un semn care se referă la Obiectul pe care îl denotă în virtutea faptului că este efectiv afectat de acel Obiect. Ca urmare, el nu poate fi un Qualisemn, deoarece calităţile sunt ceea ce sunt în mod independent de orice altceva, în măsura în care Indexul este afectat de Obiect, el are în mod necesar anumite calităţi în comun cu Obiectul, şi tocmai în privinţa acestora se referă el la Obiect. De aceea implică un fel de Icon, deşi unul de un tip deosebit; el nu constă în simpla similitudine cu Obiectul său – chiar sub acele aspecte care fac din el un semn –, ci în modificarea sa efectivă de către Obiect.

Un *Simbol* este un semn care se referă la Obiectul pe care îl denotă în virtutea unei legi – de obicei, o asociere de idei generale – ce determină ca Simbolul să fie interpretat ca referindu-se la acel Obiect. Astfel, el însuşi este un tip general sau o lege, adică este un Legisemn. În consecinţă, el se manifestă printr-o Replică. Dar nu numai el însuşi este general, ci şi Obiectul la care se referă ţine de o natură generală. Trebuie să avem, de aceea, cazuri existente pentru ceea ce denotă Simbolul, deşi prin „existent" trebuie să înţelegem aici existent în universul imaginar posibil la care se referă Simbolul. Prin asociaţie sau prin altă lege, Simbolul va fi indirect afectat de acele cazuri; şi astfel, el va implica un fel de Index, deşi unul de un tip special. Totuşi, nu va fi neapărat adevărat că efectul minor al acelor cazuri asupra Simbolului dă socoteală de caracterul semnificant al Simbolului. (...)

HENRI BERGSON:
Intuiția filosofică *

Aş vrea, Domnilor, să vă supun atenției câteva reflecții privind spiritul filosofic. Mi se pare – şi o dovedeşte mai mult decât o expunere prezentată la acest congres – că în momentul de față metafizica încearcă să se simplifice, să se apropie mai mult de viață. Eu cred că ea are dreptate, şi că în acest sens trebuie să acționăm. Dar consider că prin aceasta nu vom face nimic revoluționar; ne vom limita să dăm forma cea mai corespunzătoare la ceea ce este fondul oricărei filosofii – vreau să spun oricărei filosofii care este pe deplin conştientă de funcția şi destinația ei. Căci nu trebuie decât complicația literei pentru ca să se piardă din vedere simplicitatea spiritului. Neținând cont decât de doctrinele odată formulate, din sinteza în care ele par atunci să cuprindă concluziile filosofiilor anterioare şi ansamblul cunoştințelor dobândite, riscăm să nu mai percepem ceea ce e în mod esențial spontan în gândirea filosofică.

Există o observație pe care au putut s-o facă toți aceia dintre noi care predau istoria filosofiei, toți cei care au ocazia să revină adeseori la studiul aceloraşi doctrine şi să le aprofundeze astfel din ce în ce mai mult. Un sistem filosofic pare mai întâi că se înalță ca un edificiu complet, cu o arhitectură savantă, în care prevederile au fost respectate ca să se poată adăposti comod toate problemele. În contemplarea lui sub această formă, simțim o bucurie estetică întărită de o satisfacție profesională. Într-adevăr, nu numai că găsim aici ordinea în complexitate (o ordine pe care uneori ne amuzăm să o completăm, descriind-o), ci avem, de asemenea, mulțumirea să ne spunem că ştim de unde provin materialele şi cum a fost făcută construcția. În

---

* Henri Bergson, *La pensée et le mouvant. Essais et conférences.* Ediția a IV-a, Librairie Félix Alcan, 1934, p. 135-161. Acest text a fost prezentat sub formă de comunicare la Congresul de Filosofie de la Bologna, 10 aprilie 1911, şi publicat inițial în „Revue de Méthaphysique et de Morale", nr. 6/1911.

Traducere şi note de Ioan N. Roşca (traducerea de față urmează textul din 1911 şi îl confruntă cu acela din anul 1934) în vol.: *Filosofia contemporană*, Texte alese, traduse şi comentate de Alexandru Boboc şi Ioan N. Roşca, București, Editura Garamond, 1995, p. 73-94.

problemele pe care filosoful le-a ridicat, recunoaştem întrebările care se agitau în jurul ei. În soluțiile pe care le dă, credem că regăsim, aranjate sau deranjate, dar aproape deloc modificate, elementele filosofiilor anterioare sau contemporane. Cutare punct de vedere a trebuit să-i fie furnizat de acesta, celălalt i-a fost sugerat de acela. Cu ceea ce el a citit, a înțeles, a învățat, am putea, fără îndoială, să recompunem cea mai mare parte din ceea ce a făcut. Pornim, deci, la lucru, mergem până la surse, cântărim influențele, extragem similitudinile şi terminăm prin a vedea clar în doctrină ceea ce căutăm: o sinteză mai mult sau mai puțin originală a ideilor în mediul cărora a trăit filosoful.

Dar un contact deseori reînnoit cu gândirea maestrului ne duce, printr-o impregnare treptată, la un sentiment cu totul diferit. Nu spun că activitatea de comparație pe care am efectuat-o mai întâi a constituit un timp pierdut; fără acest efort prealabil de a recomanda o filosofie din ceea ce nu este ea şi de a o relega cu ceea ce a fost în jurul ei, nu am înțelege poate niciodată ceea ce este ea cu adevărat; căci spiritul uman este astfel făcut încât el nu începe să înțeleagă noul decât atunci când a încercat totul pentru a-l reduce la vechi. Dar pe măsură ce încercăm din ce în ce mai mult să ne fixăm în gândirea filosofului, în loc de a-i da ocol, vedem că doctrina sa se transfigurează. Mai întâi, complicația se diminuează. Apoi părțile intră unele în altele. În sfârşit, totul se adună într-un punct unic, de care simțim că ne putem apropia din ce în ce mai mult, deşi trebuie să ne pierdem speranța de a-l atinge.

În acest punct este ceva simplu, infinit de simplu, atât de extraordinar de simplu încât filosoful nu a reuşit niciodată să-l spună. Şi de aceea a vorbit el toată viața. El nu putea să formuleze ceea ce avea în minte fără a se simți obligat să corecteze formularea sa, apoi să corecteze corectarea sa; astfel, din teorie în teorie, rectificându-se în timp ce credea că se completează, n-a făcut altceva, printr-o complicație care atrăgea după sine complicația şi prin dezvoltări juxtapuse dezvoltărilor, decât să redea, cu o aproximație crescândă, simplitatea intuiției sale inițiale. Toată complexitatea doctrinei sale, care va merge spre infinit, nu este, deci, altceva decât incomensurabilitatea dintre intuiția sa simplă şi mijloacele de care dispunea pentru a o exprima.

Care este această intuiție? Dacă filosoful nu a putut să o formuleze, nu noi vom fi cei care vom reuşi. Dar ceea ce vom ajunge să

resesizăm şi să fixăm este o anumită imagine intermediară între simplicitatea intuiției concrete şi complexitatea abstracțiilor care o transpun, imagine fugară şi ştearsă, ce obsedează, neobservată poate, spiritul filosofului, care îl urmăreşte ca umbra sa prin orientările şi reorientările gândirii sale şi care, chiar dacă nu este însăşi intuiția, se apropie de ea mai mult decât expresia conceptuală, în mod necesar simbolică, la care intuiția trebuie să recurgă pentru a furniza „explicații". Să privim bine această umbră: vom ghici atitudinea corpului care o proiectează. Şi dacă facem efort pentru a imita această atitudine sau, mai bine, pentru a ne insera în ea, vom revedea, în măsura posibilului, ce a văzut şi filosoful.

Ceea ce caracterizează mai întâi această imagine este *puterea negației* pe care o poartă în sine. Vă aduceți aminte cum proceda demonul lui Socrate: la un moment dat el oprea voința filosofului şi mai curând o împiedica să acționeze, decât să-i prescrie ceea ce avea de făcut. Mi se pare că intuiția se comportă deseori în domeniul speculației ca demonul lui Socrate în viața practică; cel puțin sub această formă debutează, sub această formă continuă, de asemenea, să-şi dea expresiile cele mai nete: ea apără. În fața ideilor acceptate uşor, a tezelor care par evidente, a afirmațiilor care trecuseră până atunci drept ştiințifice, ea şopteşte la urechea filosofului cuvântul: *Imposibil*! Imposibil, când înseşi faptele şi argumentele ar părea că te invită a crede că aceasta este posibil, real şi sigur. Imposibil, căci o anumită experiență, poate confuză, dar decisivă, îți spune prin glasul meu că ea este incompatibilă cu faptele care se susțin şi cu argumentele care se aduc şi că, prin urmare, aceste fapte sunt prost observate, aceste raționamente sunt false. Ce forță singulară are această putere instinctivă a negației! Cum de nu a atras până acum atenția istoricilor filosofici? Nu este oare vizibil că prima acțiune a filosofului, atunci când gândirea sa este încă incertă şi când în doctrina sa nu există nimic definitiv, este de a respinge definitiv anumite lucruri? Mai târziu, se va putea schimba în ceea ce va afirma; el nu va schimba ceea ce neagă. Şi dacă se schimbă în ceea ce afirmă, aceasta o va face tot în virtutea puterii negației imanente intuiției sau imaginației sale. El se va complăcea în a deduce comod consecințele conform regulilor unei logici rectilinii; şi iată că deodată, față de propria sa afirmație, are acelaşi sentiment de imposibilitate care

îi apăruse mai întâi în fața afirmației altuia. Părăsind, într-adevăr, curba gândirii sale pentru a urma în linie dreaptă tangenta, el a devenit exterior sieşi. El intră în sine revenind la intuiție. Din aceste porniri şi aceste întoarceri se compun zigzagurile unei doctrine care „se dezvoltă", respectiv care se pierde, se regăseşte şi se corectează indefinit pe sine.

Să ne eliberăm de această complicație, să urcăm către intuiția simplă sau, cel puțin, spre imaginea care o traduce: deodată vedem că doctrina se eliberează de condițiile de timp şi de loc de care părea că depinde. Fără îndoială, problemele de care filosoful s-a ocupat sunt problemele ce se puneau în timpul său: ştiința pe care a folosit-o sau a criticat-o era ştiința timpului său; în teoriile pe care le expune vom putea chiar regăsi, dacă le vom căuta acolo, ideile contemporanilor şi înaintaşilor săi. Cum s-ar putea altfel? Pentru a face să se înțeleagă noul, trebuie exprimat în funcție de vechi: şi problemele deja puse, soluțiile ce le furnizează filosofia şi ştiința timpului constituie, pentru fiecare mare gânditor, materia de care a fost obligat să se servească pentru a da o formă concretă gândirii sale. Nu mai vorbim de faptul că din antichitate există tradiția de a prezenta orice filosofie ca pe un sistem complet, care cuprinde tot ceea ce se cunoaşte. Dar a lua drept element generator al doctrinei ceea ce nu a fost decât modul ei de exprimare ar însemna să ne înşelăm în mod ciudat. Aceasta este prima eroare la care ne expunem, cum o spuneam de la început, când abordăm studiul unui sistem. Atâtea asemănări parțiale ne frapează, atâtea apropieri ne par că se impun, apeluri atât de numeroase, atât de presante sunt lansate din toate părțile ingeniozității şi erudiției noastre încât suntem tentați să recompunem gândirea maestrului din fragmente de idei, luate de ici de colo, gata să-l lăudăm apoi fiindcă a ştiut să execute o frumoasă muncă de mozaic, cum tocmai ne-am arătat capabili şi noi înşine. Dar iluzia nu durează, căci percepem imediat că, şi acolo unde filosoful pare să repete lucruri deja spuse, el le gândeşte în felul său. Renunțăm atunci să-l recompunem; dar aceasta pentru a ne îndrepta, de cele mai multe ori, spre o nouă iluzie, fără îndoială mai puțin gravă decât prima, dar mai tenace decât ea. Bucuroşi, ne imaginăm doctrina – chiar dacă este aceea a unui maestru – ca născută din filosofiile anterioare şi ca reprezentând „un moment al unei evoluții". Desigur, nu greşim întru totul, căci o

filosofie se aseamănă mai degrabă cu un organism decât cu o asamblare, şi este mai bine să vorbim aici de o evoluţie decât de o compoziţie. Dar această nouă comparaţie, în afara faptului că atribuie istoriei gândirii mai multă continuitate decât se găseşte în ea în mod real, are incovenientul de a menţine atenţia noastră fixată asupra complicaţiei exterioare a sistemului şi asupra a ceea ce el poate avea previzibil în forma sa superficială, în loc să ne invite să percepem noutatea şi simplitatea fondului. Un filosof, demn de acest nume, nu a spus niciodată decât un singur lucru: sau mai degrabă a încercat să-l spună, decât l-a spus cu adevărat. Şi el nu a spus decât un singur lucru, fiindcă nu a văzut decât un singur punct: sau a fost mai puţin o viziune decât un contact; acest contact a furnizat un impuls, acest impuls, o mişcare şi dacă această mişcare, care este ca o anumită învolburare a unei anumite forme particulare, nu devine vizibilă pentru noi decât prin ceea ce a adunat de pe drum, nu este mai puţin adevărat că alte fire de praf ar fi putut la fel de bine să fie stârnite şi ca acest fapt să fi fost aceeaşi învolburare. Astfel, *o gândire care aduce ceva nou* în lume este obligată să se manifeste prin ideile deja existente pe care le întâlneşte înaintea sa, şi pe care le antrenează în mişcarea sa; ea apare astfel ca relativă la epoca în care a trăit filosoful; dar aceasta nu este decât o aparenţă. Filosoful ar fi putut trăi cu câteva secole înainte; ar fi avut de-a face cu o altă filosofie şi cu altă ştiinţă; el şi-ar fi pus alte probleme; el s-ar fi exprimat prin alte formule; nici un rând, poate, din tot ce a scris nu ar fi fost acesta care este; şi, totuşi, el ar fi spus acelaşi lucru.

Permiteţi-mi să aleg un exemplu. Aş face apel la amintirile dumneavoastră profesionale; vreau să evoc, dacă doriţi, pe unele dintre ale mele. Profesor la College de France, consacru unul dintre cele două cursuri ale mele, în fiecare an, istoriei filosofiei. Astfel am putut, în decursul mai multor ani consecutivi, să afectez mult timp lui Berkeley, apoi lui Spinoza, experienţă pe care o voi descrie. Voi lăsa de-o parte pe Spinoza; el ne-ar duce prea departe. Şi totuşi, nu cunosc nimic mai instructiv decât contrastul dintre forma şi fondul unei lucrări ca *Etica*; pe de-o parte, aceste lucruri enorme ce se cheamă Substanţa, Atributul şi Modul şi formidabila trusă a teoremelor cu încâlcelile definiţiilor, corolarelor şi scoliilor, şi acea complicaţie de maşinărie şi această putere de a zdrobi, care fac ca începătorul, în prezenţa *Eticii*, să fie frapat de

admirație și teroare, ca în fața unui crucișător de tip Dreadnought; pe de altă parte, ceva subtil, foarte ușor și aproape aerian, care se îndepărtează când te apropii de el, dar pe care nu-l poți privi, nici de la distanță, fără să devii incapabil de a te atașa la ceea ce este restul, chiar la ceea ce trece drept capital, chiar la distincția dintre Substanță și Atribut, chiar la dualitatea Gândirii și întinderii. În spatele masei grele de concepte care aparțin cartezianismului și aristotelismului, se află intuiția lui Spinoza, intuiție pe care nici o formulă, oricât de simplă ar fi ea, nu va fi destul de simplă să o exprime. Să spunem, pentru a ne mulțumi cu o aproximație, că este vorba de sentimentul unei coincidențe între actul prin care spiritul nostru cunoaște perfect adevărul și operația prin care Dumnezeu îl zămislește, ideea că „convertirea" – alexandrinilor, când ea devine completă, face corp comun cu „procesiunea" lor și că, atunci când omul, ieșit din divinitate, ajunge să reintre în ea, nu percepe altceva decât o mișcare unică acolo unde el văzuse mai înainte cele două mișcări inverse de înaintare și revenire – experiența morală însărcinându-se aici să rezolve o contradicție logică și să facă, printr-o bruscă suprimare a Timpului, ca revenirea să fie o înaintare. Cu cât ne apropiem de această intuiție originală, cu atât mai bine înțelegem că, dacă Spinoza ar fi trăit înaintea lui Descartes, el ar fi scris, fără îndoială, altceva decât a scris, dar că, Spinoza trăind și scriind, eram siguri că am fi avut același spinozism.

Ajung la Berkeley și, deoarece el este cel pe care-l iau ca exemplu, nu-mi veți lua în nume de rău dacă îl voi analiza detaliat; conciziunea nu s-ar obține aici decât în defavoarea rigurozității. Este suficient să aruncăm o privire asupra operei lui Berkeley pentru a o vedea cum ea însăși se rezumă la patru teze fundamentale. Prima, care definește un idealism și de care se leagă noua teorie a vederii (deși filosoful a considerat prudent să o prezinte pe aceasta ca independentă) s-ar formula astfel: „materia este un ansamblu de idei". Cea de-a doua pretinde că ideile abstracte și generale se reduc la cuvinte; aceasta este nominalismul. Cea de-a treia afirmă realitatea spiritelor și le caracterizează prin voință: să spunem că este vorba de spiritualism și voluntarism. În sfârșit, ultima, pe care am putea-o denumi teism, propune existența lui Dumnezeu bazându-se în principal pe considerarea materiei. Or, nimic nu ar fi mai simplu decât să regăsim aceste patru

teze, formulate în temeni aproape identici, la contemporanii sau la predecesorii lui Berkeley. Cea din urmă se reîntâlneşte la teologi. Cea de-a treia se găsea la Duns Scot; Descartes a spus şi el ceva asemănător. Cea de-a doua a alimentat controversele Evului Mediu înainte de a face parte integrantă din filosofia lui Hobbes. În ceea ce priveşte prima, ea se aseamănă mult cu „ocazionismul" lui Malebranche, a cărui idee şi chiar formulă le descoperim în anumite texte ale lui Descartes: de altfel, nu s-a aşteptat până la Descartes pentru a observa că visul are toate aparenţele realităţii şi că nu există nimic, în nici una din percepţiile noastre luate separat, care să ne garanteze existenţa unui lucru exterior nouă. Astfel, cu filosofi deja vechi sau dacă nu vrem să mergem prea departe, cu Descartes şi Hobbes, la care s-ar putea adăuga şi Locke, vom avea elementele necesare pentru reconstituirea exterioară a filosofiei lui Berkeley: cel mult, îi vom lăsa teoria sa despre vedere, care va fi atunci opera sa proprie şi a cărei originalitate, răsfrângându-se *asupra* restului, va da ansamblului doctrinei sale aspectul său original. Să luăm, aceste bucăţi de filosofie veche şi modernă, să le punem în aceeaşi oală, să adăugăm, drept oţet şi ulei, o oarecare nerăbdare agresivă faţă de dogmatismul matematic şi dorinţa, firească la un episcop filosof, de a reconcilia raţiunea cu credinţa, să amestecăm şi să o întoarcem conştiincios, să zvârlim înăuntru, ca o serie de ierburi aromate, un număr oarecare de aforisme culese de la neoplatonicieni: vom avea – vă rog să-mi treceţi cu vederea expresia – o salată care se va asemăna, suficient, de departe, cu ceea ce a făcut Berkeley.

Ei bine, cel care ar proceda astfel va fi incapabil să pătrundă în gândirea lui Berkeley. Nu vorbesc despre dificultăţi şi imposibilităţi de care s-ar lovi în explicaţiile detaliului: „nominalism" singular ca acela care ajunge să erijeze un număr mare de idei generale în esenţe eterne, imanente Inteligenţei divine! Ciudată negaţie a realităţii lucrurilor ca aceea care se exprimă printr-o teorie pozitivă a naturii materiei, teorie fecundă, îndepărtată pe cât posibil faţă de un idealism steril care ar asimila percepţia cu visul! Ceea ce vreau să spun este că ne este imposibil de a examina cu atenţie filosofia lui Berkeley fără a vedea că cele patru teze pe care le-am diferenţiat, mai întâi se apropie, apoi se întrepătrund, în aşa fel încât fiecare dintre ele pare a deveni grea de la celelalte, a căpăta relief şi profunzime şi a se deosebi radical de teoriile

anterioare sau contemporane cu care cineva ar putea s-o facă să coincidă la suprafață. Fără îndoială, acest al doilea punct de vedere, după care doctrina apare ca un organism şi nu ca o îmbinare, nu este încă punctul de vedere definitiv. Dar cel puțin el este mai apropiat de adevăr. Nu pot să intru în toate detaliile; trebuie, totuşi, să indic, pentru cel puțin una sau două dintre cele patru teze, cum ar putea fi derivată oricare din celelalte.

Să luăm idealismul. El nu înseamnă numai a spune: corpurile sunt idei. La ce ar servi aceasta? Dacă am continua să afirmăm despre aceste idei tot ceea ce experiența ne-a făcut să afirmăm despre corpuri, am ajunge să substituim pur şi simplu un cuvânt cu altul; căci Berkeley nu crede, desigur, că materia va înceta să existe când el va fi încetat din viață. Ceea ce semnifică idealismul lui Berkeley este că materia este coextensivă reprezentării noastre; că ea nu are interior, nici profunzime; că ea nu ascunde nimic, nu cuprinde nimic; că ea nu posedă nici puteri, nici virtualități de nici un fel; că ea este etalată în suprafață şi că există în întregime, în orice moment, numai prin cea ce oferă. Cuvântul „idee" desemnează de obicei o existență de acest gen, vreau să spun o existență complet realizată, în care ființa face un tot comun cu aparența, în timp ce cuvântul „lucru" ne face să ne gândim la o realitate care va fi în acelaşi timp un rezervor de posibilități: din acest motiv, lui Berkeley îi place mai mult să numească corpurile idei şi nu lucruri. Dar dacă înfățişăm în acest fel „idealismul", vedem că el coincide cu „nominalismul"; căci această a doua teză, în măsura în care se afirmă mai net în spiritul filosofului, se restrânge mai evident la negarea ideilor generale abstracte – *abstracte*, adică *extrase* din materie: este clar, într-adevăr, că nu s-ar putea extrage ceva din ceea ce nu conține nimic, nici, în consecință, să se scoată dintr-o percepție altceva decât ea. Culoarea nefiind decât culoare, rezistența nefiind decât rezistență, niciodată nu veți găsi nimic comun între rezistență şi culoare, niciodată nu veți extrage din date ale vederii un element care să fie comun cu cele tactile. Că dacă veți pretinde să abstrageți de la unele şi de la celelalte un lucru care să le fie comun tuturor, veți observa, privind acest lucru, că aveți de-a face cu un cuvânt: iată nominalismul lui Berkeley; dar iată, în acelaşi timp, „noua teorie a vederii". Dacă o întindere care va fi în acelaşi timp vizuală şi tactică nu este decât un cuvânt, cu atât mai mult

este astfel o întindere care ar interesa simultan toate simțurile. Iată, din nou, nominalism, dar iată, de asemenea, respingerea teoriei carteziene a materiei. Să nu vorbim mai mult de întindere: să constatăm pur şi simplu că, dată fiind structura limbajului, cele două expresii: „eu am această percepție" şi „această percepție există" sunt sinonime, dar că cea de-a doua, introducând acelaşi cuvânt „existență" în descrierea percepțiilor cu totul diferite, ne invită să credem că ele au ceva comun şi să ne imaginăm că diversitatea lor acoperă o unitate fundamentală, unitatea unei „substanțe" care nu este în realitate decât cuvântul „existență" ipostaziat: aveți tot idealismul lui Berkeley; şi acest idealism, aşa cum am mai arătat, este comun cu nominalismul său. Să trecem acum, dacă doriți, la teoria despre Dumnezeu şi la aceea a spiritelor. Dacă un corp este compus din „idei" sau, cu alte cuvinte, dacă este în întregime pasiv şi terminat, lipsit de puteri şi virtualități, el nu ar putea să acționeze asupra altor corpuri şi, prin urmare, mişcările corpului trebuie să fie efectul unei puteri active care a produs înseşi aceste corpuri şi care, în virtutea ordinii de care dă dovadă universul, nu poate fi decât o cauză inteligentă. Dacă greşim când considerăm, sub denumirea de idei generale, drept realități numele pe care le-am dat grupurilor de obiecte sau percepții constituite mai mult sau mai puțin artificial de către noi pe planul materiei, nu mai este acelaşi lucru când credem că descoperim, în spatele planului unde se etalează materia, intențiile divine: ideea generală, care nu există decât la suprafață şi care leagă corpurile de corpuri nu este, fără îndoială, decât un cuvânt, dar ideea generală care există în profunzime, legând corpurile de Dumnezeu, sau, mai bine zis, descinzând de la Dumnezeu către corpuri, este o realitate. Şi astfel, nominalismul lui Berkeley atrage după sine, în mod firesc, această dezvoltare a doctrinei [pe care o găsim în *Siris* şi][1] care a fost considerată greşit ca o fantezie neoplatonică; cu alte cuvinte, idealismul lui Berkeley nu este decât un aspect al teoriei care îl aşază pe Dumnezeu în spatele tuturor manifestărilor materiei. În sfârşit, dacă Dumnezeu imprimă în fiecare dintre noi percepții sau, cum spune Berkeley „idei", ființa care adună aceste percepții sau, mai degrabă, care le anticipează, este exact inversul unei idei: este o voință, de altfel limitată neîncetat de voința divină. Punctul de întâlnire a acestor două

[1] Completarea din paranteză a fost adusă în 1934.

voințe este tocmai ceea ce denumim noi materie. Dacă *percipi*[2] este pasivitate pură, *percipere*[3] este activitate pură. Spirit uman, materie, spirit divin devin deci termeni care nu pot să se exprime decât în funcție unul de celălalt. Şi spiritualismul lui Berkeley se găseşte el însuşi a nu fi decât un aspect al oricăreia dintre celelalte trei teze.

Astfel, diferitele părți ale sistemului se întrepătrund ca la o ființă vie. Dar, cum spuneam la început, spectacolul acestei pătrunderi reciproce ne dă, fără îndoială, o idee mai justă despre corpul doctrinei; dar încă nu ne permite să-i atingem sufletul.

Ne vom apropia de el, dacă vom putea ajunge la *imaginea mediatoare* despre care vorbeam adineaori, o imagine care este aproape materie în ceea ce se lasă încă văzut şi aproape spirit în ceea ce nu se mai lasă atins – fantomă care ne obsedează în timp ce ne învârtim în jurul doctrinei şi căreia trebuie să ne adresăm pentru a obține semnul decisiv, indicarea atitudinii de luat şi a punctului unde să privim. Imaginea mediatoare care se conturează în spiritul interpretului, pe măsură ce înaintează în studiul operei, exista oare odinioară, ca atare, în gândirea maestrului? Dacă nu a fost aceasta, a existat o alta, care putea să aparțină unei ordini de percepții diferite şi să nu aibă nici o asemănare materială cu ea, dar căreia îi era echivalentă totuşi, aşa cum se echivalează două traduceri, în limbi diferite, ale aceluiaşi original. Poate că aceste două imagini, poate chiar alte imagini, echivalente şi ele, ar fi fost prezente simultan, urmărindu-l pas cu pas pe filosof, în cortegiu, prin evoluțiile gândirii sale. Sau poate că el nu a perceput bine nici una, limitându-se la a relua contact direct, din departe în departe, cu acest lucru mai subtil chiar, care este însăşi intuiția. Dar atunci, ne revine sarcina, nouă, interpreților, de a restabili imaginea intermediară, sub amenințarea de a vorbi despre „intuiția originară" ca despre o idee vagă şi despre „spiritul doctrinei" ca despre o abstracție, atunci când acest spirit este ceea ce este mai concret, iar această intuiție, ceea ce este mai precis în sistem.

În cazul lui Berkeley, cred că văd două imagini diferite şi aceea care mă frapează cel mai mult nu este cea despre care găsim indicația completă la însuşi Berkeley. Mi se pare că Berkeley percepe materia ca *o*

---

[2] Perceput-ul.

[3] Perceperea (activitatea de a percepe).

peliculă subțire, transparentă, situată între om şi Dumnezeu. Ea rămâne transparentă atât timp cât filosofii nu se ocupă de ea şi atunci Dumnezeu se arată prin ea. Dar în momentul în care metafizicienii o ating, sau chiar bunul-simț, în măsura în care este metafizician, imediat pelicula îşi pierde lustrul şi se îngroaşă, devine opacă şi formează un ecran, deoarece cuvinte ca Substanță, Forță, Întindere abstractă etc. alunecă în spatele ei, se depun ca un strat de praf şi ne împiedică să-l vedem pe Dumnezeu prin transparență. Imaginea este abia indicată de Berkeley însuşi, deşi el a spus cu cuvintele lui că „noi stârnim praful şi apoi ne plângem că nu vedem". Dar există şi o altă comparație, adesea evocată de filosof, şi care nu este decât transpunerea auditivă a imaginii vizuale pe care am descris-o; materia ar fi o limbă cu care Dumnezeu ne vorbeşte. Metafizicile materiei, îngroşând fiecare dintre silabe, făcând din ea un gen, trans-formând-o într-o entitate independentă, ar îndepărta atenția noastră de la sens către sunet şi ne-ar împiedica să urmărim cuvântul divin. Dar indiferent de faptul că ne ataşăm de una sau cealaltă, în ambele cazuri avem de-a face cu o imagine simplă, pe care trebuie s-o păstrăm sub ochi, pentru că dacă ea nu este intuiția generatoare a doctrinei, ea derivă imediat din aceasta şi se apropie de ea mai mult decât oricare din teze, luată separat, mai mult decât combinarea lor.

Putem să resesizăm însăşi această intuiție? Nu avem decât două mijloace de expresie, *conceptul* şi *imaginea*. Sistemul se dezvoltă în concepte; el se reduce într-o imagine când este împins spre intuiția de unde provine; dacă vrem să depăşim imaginea urcând mai departe decât ea, în mod necesar recădem pe concepte, chiar pe concepte mai vagi, mai generale decât cele de la care am plecat în căutarea imaginii şi a intuiției. Redusă la a lua această formă, îmbuteliată la țâşnirea sa din izvor, intuiția originară va părea deci a fi ceea ce este în lume lucrul cel mai fad şi mai rece: aceasta va fi însăşi banalitatea. Dacă am spune, de exemplu, că Berkeley consideră sufletul uman ca parțial unit cu Dumnezeu şi parțial independent, că are conştiință de sine, în orice moment, în sensul unei activități imperfecte, care s-ar uni cu o activitate mai înaltă dacă nu ar fi interpus între cele două, ceva care este pasivitatea absolută, noi am exprima despre intuiția originară a lui Berkeley tot ceea ce s-ar putea traduce imediat în concepte şi, totuşi, am avea ceva atât de abstract încât acesta ar fi aproape vid. Să rămânem la

aceste formule deoarece nu putem găsi ceva mai bun, dar să încercăm să le dăm puțină viață. Să luăm tot ceea ce a scris filosoful, să facem ca aceste idei disparate să reurce către imaginea de unde coborâseră, să le ridicăm închise acum în imagine, până la formula abstractă, care se va întări cu ajutorul imaginii şi ideilor, să ne ataşam atunci la această formulă şi să privim cum, atât de simplă, se simplifică în continuare, cu atât mai mult simplă cu cât vom fi împins spre ea un număr mai mare de lucruri, să ne ridicăm, în sfârşit, împreună cu ea, să urcăm spre punctul în care s-ar restrânge în intensiuni tot ceea ce a fost dat în extensie în doctrină: de această dată ne vom reprezenta cum din acest centru de forță, de altfel inaccesibil, porneşte impulsul care dă elanul, adică însăşi intuiția. Cele patru teze ale lui Berkeley au pornit de-acolo, căci această mişcare a întâlnit în calea ei ideile şi problemele pe care le ridicau contemporanii lui Berkeley. În alte timpuri, Berkeley ar fi formulat, fără îndoială, alte teze: dar, mişcarea fiind aceeaşi, aceste teze ar fi fost situate în acelaşi mod, în raportul unora cu celelalte; ele ar fi avut aceeaşi relație între ele, ca noi cuvinte între care continuă să circule un sens vechi; şi ar fi fost aceeaşi filosofie.

Relația unei filosofii cu filosofiile anterioare şi contemporane nu este, deci, ceea ce o oarecare concepție a istoriei sistemelor ne-ar face să presupunem. Filosoful nu ia idei preexistente pentru a le fonda într-o sinteză superioară sau pentru a le combina cu o idee nouă. Tot atât ar valora să se creadă că, pentru a vorbi, vom căuta cuvinte, pe care apoi le coasem într-un ansamblu cu ajutorul unei gândiri. Adevărul este că dincolo de cuvânt şi dincolo de frază există ceva mult mai simplu decât o frază şi chiar decât un cuvânt: sensul, care este mai puțin lucru gândit decât o mişcare a gândirii, mai puțin o mişcare decât o direcție. Şi aşa cum impulsul dat vieții embrionare determină diviziunea unei celule primitive în celule care se divid la rândul lor până când organismul complet este format, tot aşa mişcarea caracteristică oricărui act al gândirii duce această gândire, printr-o subdiviziune crescândă a ei, să se etaleze din ce în ce mai mult pe planurile succesive ale spiritului, până când îl atinge pe cel al cuvântului.

Acolo ea se exprimă printr-o frază, adică printr-un grup de elemente preexistente; dar ea poate alege aproape arbitrar primele elemente ale grupului, cu condiția ca celelalte să fie complementare:

aceeaşi gândire se traduce la fel de bine în diferite fraze compuse din cuvinte cu totul diferite, cu condiţia ca aceste cuvinte să aibă între ele acelaşi raport. Astfel este procesul vorbirii. Şi tot astfel este, de asemenea, operaţia prin care se constituie o filosofie. Filosoful nu porneşte de la idei preexistente: cel mult s-ar putea spune că ajunge la ele. Şi când el ajunge acolo, ideea astfel antrenată în mişcarea spiritului său, animându-se de o viaţă nouă, ca şi cuvântul care-şi primeşte sensul de la frază, nu mai este ceea ce a fost în afara învolburării.

S-ar putea găsi o relaţie de acelaşi gen între un sistem filosofic şi ansamblul cunoştinţelor ştiinţifice ale epocii în care a trăit filosoful. Există o anumită concepţie a filosofiei care vrea ca întreg efortul filosofului să tindă să îmbrăţişeze într-o sinteză rezultatele ştiinţelor particulare. Desigur, multă vreme filosoful a fost cel care poseda ştiinţa universală; şi chiar şi astăzi, când multitudinea ştiinţelor, diversitatea şi complexitatea metodelor, masa enormă a faptelor adunate fac imposibilă acumularea tuturor cunoştinţelor umane într-un singur spirit, filosoful rămâne omul ştiinţei universale, în sensul că dacă nu mai poate să ştie totul, nu există nimic pe care n-ar trebui să fie pus în stare să-l înveţe. Dar rezultă de aici că sarcina lui va consta în a stăpâni ştiinţa dată, în a o ridica pe trepte crescânde de generalitate şi în a se îndrepta, din condensare în condensare, spre ceea ce se cheamă unificarea cunoaşterii? Permiteţi-mi să consider straniu ca în numele ştiinţei, pentru respectul ştiinţei, să ni se propună această concepţie a filosofiei: nu cunosc ceva mai neplăcut pentru ştiinţă, nici ceva mai injurios pentru savant. Cum! Iată un om care a practicat vreme îndelungată o anumită metodă ştiinţifică şi a cucerit laborios rezultatele sale, care urmează să ne spună: „experienţa, ajutată de raţionament, conduce până la acest punct; cunoaşterea ştiinţifică începe aici şi se termină acolo; acestea sunt concluziile mele"; şi filosoful ar avea dreptul să-i răspundă: „Foarte bine, lăsaţi-mi aceasta, veţi vedea ce voi fi în stare să fac! Cunoaşterea pe care mi-o aduceţi incompletă o voi completa. Ceea ce îmi prezentaţi disparat voi unifica. Cu aceleaşi materiale, deoarece se înţelege că mă voi ţine după faptele pe care le-aţi observat, cu acelaşi gen de muncă, deoarece trebuie să mă limitez ca dumneavoastră la a induce şi a deduce, voi face mai mult şi mai bine decât aţi făcut dumneavoastră". Stranie pretenţie, într-adevăr! În ce fel profesia de

filosof i-ar conferi celui care o exersează, forța de a merge mai departe decât știința în aceeași direcție ca ea? Eu sunt primul care admit că anumiți savanți sunt mai înclinați decât alții a o lua înainte și a generaliza rezultatele lor, mai înclinați de asemenea a reveni în urmă și a critica metodele lor, că, în acest sens particular al cuvântului, li se spune filosofi, că de altfel fiecare știință ar putea și ar trebui să aibă filosofia sa înțeleasă, în acest fel. Dar această filosofie este încă știință, și cel care o practică este încă un savant. Nu mai este vorba, ca adineauri, de a erija filosofia în sinteză a științelor pozitive și de a pretinde, prin singura virtute a spiritului filosofic, să se ridice mai sus decât știința în generalizarea aceloraşi fapte.

O astfel de concepție despre rolul filosofului ar fi injurioasă pentru știință. Dar încă mai injurioasă pentru filosofie! Nu este evident că dacă savantul se oprește într-un anumit punct pe calea generalizării și a sintezei, acolo se oprește și ceea ce experiența obiectivă și raționamentul sigur ne permit să avansăm? Și atunci, pretinzând că mergem mai departe în aceeași direcție, nu ne-am plasa oare sistematic în arbitrar sau cel puțin în ipotetic? A face din filosofie un ansamblu de generalități care depășesc generalizarea științifică înseamnă a dori ca filosoful să se mulțumească cu plauzibilul și ca probabilitatea să îi fie suficientă. Știu bine că, pentru majoritatea celor care urmăresc de departe discuțiile noastre, domeniul nostru este, într-adevăr, cel al posibilului pur și simplu, cel mult, al probabilului; cu dragă inimă ei ar trebui să spună că filosofia începe acolo unde se termină certitudinea. Dar care dintre noi ar dori o astfel de situație pentru filosofie? Fără îndoială, nu totul se poate verifica sau este verificabil în ceea ce ne aduce o filosofie, și esența metodei filosofice este de a cere ca, în anumite momente, în anumite privințe, spiritul să accepte anumite riscuri. Dar filosoful nu alege aceste riscuri decât fiindcă a încheiat o asigurare și, fiindcă există lucruri în privința cărora se simte neclintit sigur, ne va face și pe noi siguri în măsura în care va ști să ne comunice intuiția din care își trage forța.

Adevărul este că filosofia nu constituie o sinteză a științelor particulare și că dacă se plasează adesea pe terenul științei, dacă uneori îmbrățișează într-o viziune mai simplă obiectele de care se ocupă știința,

aceasta are loc nu prin intensificarea ştiinţei, nu prin ridicarea rezultatelor ştiinţei la un grad mai înalt de generalitate. Nu ar fi loc pentru două modalităţi de cunoaştere, filosofia şi ştiinţa, dacă experienţa nu ni s-ar prezenta sub două aspecte diferite: pe de o parte, sub formă de fapte care se juxtapun faptelor, care se repetă aproximativ, care se măsoară aproximativ, care, în sfârşit, se desfăşoară în sensul multiplicităţii distincte şi al spaţialităţii, pe de alta, sub forma unei pătrunderi reciproce, care este durata pură, refractară legii şi măsurii. În cele două cazuri, experienţa înseamnă conştiinţă; dar, în primul, conştiinţa înfloreşte în afară şi se exteriorizează în raport cu ea însăşi în aceeaşi măsură în care ea percepe lucruri exterioare unele altora; în al doilea, ea reintră în sine, se resesizează şi se aprofundează. Sondând astfel propria sa profunzime, pătrunde oare mai mult în interiorul materiei, al vieţii, al realităţii în general? Ea ar putea fi contestată dacă conştiinţa ar fi supraadăugată materiei ca un accident; dar credem că am demonstrat că o astfel de ipoteză, în funcţie de latura sub care cineva o admite, este absurdă sau falsă, contradictorie cu ea însăşi sau contrazisă de fapte. Ea ar putea fi contestată încă dacă conştiinţa umană, deşi înrudită cu o conştiinţă mai vastă şi mai înaltă, ar fi fost pusă de-o parte şi dacă omul ar trebui să stea într-un colţ al naturii ca un copil pedepsit. Dar nu! materia şi viaţa care umplu lumea sunt în aceeaşi măsură şi în noi; forţele care lucrează în toate lucrurile le simţim în noi; oricare ar fi esenţa intimă a ceea ce este şi a ceea ce se face, noi suntem acolo. Să descindem atunci în interiorul nostru: cu cât punctul pe care-l vom atinge va fi mai profund, cu atât elanul care ne va împinge la suprafaţă va fi mai puternic. *Intuiţia filosofică* este acest contact, filosofia este acest elan. Aruncaţi afară de un impuls venit din adânc, ne vom alătura ştiinţei în măsura în care gândirea noastră va înflori, dispersându-se. Trebuie, deci, ca filosofia să se poată conforma ştiinţei, iar o idee de origine aşa-zicând intuitivă care nu va reuşi, divizându-se şi subdivizându-şi subdiviziunile, să redescopere faptele observate în exterior şi legile prin care ştiinţa le leagă între ele, care nu ar fi capabilă nici măcar să corecteze anumite generalizări şi să îndrepte anumite observaţii, ar fi pură fantezie; ea nu va avea nimic comun cu intuiţia. Dar, pe de altă parte, ideea, care reuşeşte să aplice tocmai împotriva acestor fapte şi acestor legi această risipire în sine, nu a fost obţinută

B.C.U. "M. EMINESCU" IAŞI

printr-o unificare a experienței exterioare; căci filosoful nu a venit spre unitate, el a pornit de la ea. [Vorbesc, bineînțeles, despre o unitate în același timp limitată și relativă ca aceea care separă o ființă umană de ansamblul lucrurilor.][4]. Munca prin care filosofia pare să asimileze rezultatele științei pozitive, ca și operația în cursul căreia o filosofie pare să absoarbă în sine fragmentele filosofiilor anterioare, nu este o sinteză, ci o analiză.

Știința este auxiliarul acțiunii, iar acțiunea vizează un rezultat. Inteligența științifică se întreabă, deci, ce va trebui să fie făcut pentru ca un anumit rezultat dorit să fie atins, sau mai general, ce condiții trebuie date pentru ca un anumit fenomen să se producă. Ea merge de la o aranjare a lucrurilor la o rearanjare, de la o simultaneitate la o altă simultaneitate. În mod necesar, ea neglijează ceea ce se întâmplă în cadrul intervalului; sau, dacă se ocupă de acest lucru, este pentru a lua în considerare alte aranjamente, alte simultaneități. Cu metode destinate să sesizeze orice fapt, ea nu va putea să intre în ceea ce se face, să urmărească dinamicul, să adopte devenirea, care este viața lucrurilor. În timp ce savantul, constrâns să aibă în ceea ce privește mișcarea, puncte de vedere imobile și să culeagă repetări acolo unde lucrurile nu se repetă, preocupat de asemenea să dividă comod realitatea pe planuri succesive acolo unde este desfășurată pentru a fi supusă acțiunii omului, este obligat să fie șiret cu natura, să adopte față de ea o poziție de dispreț și de luptă, filosoful o tratează ca un tovarăș. Regula științei este cea pusă de Bacon: a te supune pentru a stăpâni. Filosoful nu se supune și nici nu comandă; el caută să simpatizeze.

Și din acest punct de vedere esența filosofiei este spiritul simplității. Fie că privim spiritul filosofic în sine sau în operele sale, fie că am comparat filosofia cu știința sau o filosofie cu alte filosofii, întotdeauna găsim că complicația este superficială, construcția un accesoriu, sinteza o aparență: filosofia este un act simplu.

*

Cu cât vom fi mai pătrunși de acest adevăr, cu atât vom fi mai înclinați să scoatem filosofia din școală și să o apropiem de viață. Fără

[4] Fraza pusă de noi în paranteză a fost adăugată în anul 1934 (n. trad.)

îndoială, atitudinea gândirii comune, aşa cum rezultă ea din structura sensurilor, inteligenţei şi limbajului, este mai apropiată de atitudinea ştiinţei decât de cea a filosofiei. Nu înţeleg prin aceasta că înseşi categoriile generale ale gândirii noastre sunt chiar cele ale ştiinţei, că marile drumuri trasate de simţurile noastre prin continuitatea realului sunt cele prin care va trece ştiinţa, că percepţia este o ştiinţă care se naşte, ştiinţa o percepere adultă, şi că atât cunoaşterea comună, cât şi cunoaşterea ştiinţifică, destinate şi una şi cealaltă să pregătească acţiunea noastră asupra lucrurilor, sunt în mod necesar două viziuni de acelaşi gen, deşi de precizie şi pondere inegale. Ceea ce aş vrea mai întâi de toate să afirm este că şi cunoaşterea comună este constrânsă, ca şi cunoaşterea ştiinţifică, şi datorită aceloraşi cauze ca şi aceasta, să considere lucrurile într-o perioadă de timp pulverizată, unde un moment fără durată urmează unui moment care nu durează mai mult. Pentru ea mişcarea constituie o serie de poziţii, schimbarea o serie de calităţi, devenirea în general o serie de stări. Ea pleacă de la imobilitate (ca şi cum imobilitatea ar putea fi altceva decât o aparenţă, efectul special pe care un mobil îl produce unui alt mobil când sunt reglate unul în funcţie de celălalt) şi, printr-un aranjament ingenios de imobilităţi, recompune o imitaţie a mişcării pe care o substituie mişcării însăşi: operaţie comodă practic, dar absurdă teoretic, plină de toate contradicţiile, de toate problemele false pe care Metafizica şi Critica le întâlnesc în faţa lor.

Dar, tocmai fiindcă aici simţul comun întoarce spatele filosofiei, va fi suficient ca noi să obţinem de la el o întoarcere completă în acest punct ca să îl replasăm în direcţia gândirii filosofice. Fără îndoială, intuiţia comportă multe grade de intensitate, iar filosofia multe grade de profunzime; dar spiritul care va fi readus la durata reală va trăi deja viaţa intuitivă şi cunoaşterea de către el a lucrurilor va fi deja filosofie. În locul unei discontinuităţi de momente, care se vor înlocui într-un timp divizat la infinit, el va observa fluiditatea continuă a timpului real, care curge indivizibil. În locul stărilor superficiale, care ar urma să acopere rând pe rând un lucru indiferent, şi care ar întreţine cu el raportul misterios al fenomenului faţă de substanţă, el va sesiza o singură şi aceeaşi mişcare, care se desfăşoară întotdeauna întinzându-se, ca într-o melodie în care totul este devenire, dar unde devenirea, fiind

substanțială, nu are nevoie de suport: cu cât sunt mai multe stări inerte, cu atât sunt mai multe lucruri moarte; nimic altceva decât mobilitatea din care este făcută stabilitatea vieții. O viziune în acest gen în care realitatea apare ca una continuă şi indivizibilă, este pe drumul care duce la intuiția filosofică.

Căci, pentru a ajunge la intuiție, nu este necesar să se iasă în afară de domeniul simțurilor şi al conştiinței. Eroarea lui Kant a fost de a crede astfel. După ce a dovedit prin argumente decisive că nici un efort dialectic nu ne va introduce niciodată dincolo, şi că o metafizică eficace ar fi în mod necesar o metafizică intuitivă, el a adăugat că această intuiție ne lipseşte şi că această metafizică este imposibilă. Ar fi aşa, într-adevăr, dacă nu ar exista alt timp şi altă schimbare decât cele pe care Kant le-a observat şi cu care ținem, de altfel, să avem de-a face: căci nu se pune problema nici de a ieşi din timp, nici de a percepe altceva decât schimbarea. Dar timpul în care rămânem plasați în mod natural, schimbarea al cărei spectacol îl prezentăm în mod obişnuit constituie un timp şi o schimbare pe care simțurile şi conştiința noastră le-au făcut praf pentru a facilita acțiunea noastră asupra lucrurilor. Să desfacem ceea ce ele au făcut, să readucem perceperea noastră la originile ei şi vom avea o cunoaştere de un tip nou fără a avea nevoie să recurgem la facultăți noi.

Dacă această cunoaştere se generalizează, nu numai speculația va profita. Viața cotidiană ar putea fi încălzită şi iluminată. Căci lumea în care ne introduc de obicei simțurile şi conştiința noastră nu mai este decât umbra ei proprie; şi este rece ca moartea. Totul este aranjat în ea pentru comoditatea noastră cea mai deplină; dar totul se află în ea într-un prezent care pare să reînceapă fără încetare; iar noi înşine, modelați artificial după imaginea unui univers nu mai puțin artificial, ne percepem în instantaneu, vorbim despre trecut ca despre ceva abolit, vedem în amintire un lucru straniu sau oricum străin, un ajutor oferit spiritului de către materie. Dimpotrivă, să ne repercepem aşa cum suntem, într-un prezent dens şi în plus elastic, pe care-l putem dilata indiferent spre înapoi, împingând din ce în ce mai departe ecranul care ne ascunde fața de noi înşine; să resesizăm lumea exterioară aşa cum este ea nu numai la suprafață, în momentul actual, ci în profunzime, cu trecutul imediat care o presează şi care-i imprimă elanul; să ne

obişnuim, într-un cuvânt, să vedem toate lucrurile *sub speciae durationis*: imediat ceea ce este înţepenit se destinde, ceea ce este adormit se trezeşte, mortul reînvie în perceperea noastră galvanizată. Satisfacţiile pe care arta nu le va furniza niciodată decât privilegiaţilor naturii şi sorţii, şi doar din când în când, filosofia astfel înţeleasă ni le-ar oferi tuturor, oricând, reînsufleţind viaţa fantomelor care ne înconjură şi reînviindu-ne pe noi înşine. Prin aceasta ea ar deveni complementară ştiinţei, deopotrivă în practică şi în speculaţie. Cu aplicaţiile sale, care nu vizează decât comoditatea existenţei, ştiinţa ne promite bunăstarea, cel mult plăcerea. Dar filosofia ar putea să ne ofere deja bucuria.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ERNST CASSIRER:
Filosofia formelor simbolice: Introducere (I) *

Primul punct de plecare al speculațiilor filosofice se caracterizează prin noțiunea de ființă. În momentul în care această noțiune se constituie ca atare, întrucât în fața multitudinii şi varietății existentului se trezeşte conştiința despre unitatea ființei, abia atunci apare orientarea specific filosofică a reflecției despre lume. Această reflecție rămâne încă multă vreme angajată în sfera existentului, pe care ea tinde însă să-l părăsească şi să îl depăşească. Urmează să fie explicate începutul şi originea, „fundamentul" ultim al oricărei ființe, dar, pe cât de limpede se pune această întrebare, pe atât de puțin răspunsul găsit pentru ea satisface prezentarea cea mai generală a problemei în determinarea ei concretă particulară. Ceea ce se denumeşte esența, substanța lumii, aceasta nu o depăşeşte în mod principal, ci este doar un extras din însăşi această lume. Este ales un existent izolat, deosebit şi delimitat pentru ca din el să derive toate celelalte în mod genetic şi să se „explice". Această explicație se menține, totuşi, în forma ei generală, chiar dacă, în cadrul aceloraşi limite metodice, se prezintă ca schimbătoare. La început, aceasta este o existență concretă singulară, chiar senzorială, o „materie originară" concretă, care este prezentată drept ultim fundament pentru totalitatea fenomenelor; apoi explicația se orientează către ideal şi, în locul acestei materii, se impune un „principiu" pur abstract al deducției şi fundamentării. Dar şi acesta, examinat mai îndeaproape, se află la mijloc, între „elementul fizic" şi cel „spiritual". Oricât de mult poartă această culoare a idealului, acesta („principiul") este foarte strâns legat de cealaltă latură a lumii existentului. În această ordine de idei, numărul lui Pitagora, atomul lui Democrit rămân, oricât de mare este distanța care îi desparte pe

---

* Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* (Filosofia formelor simbolice). Erster Teil: Die Sprache, 4. Aufl., Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, p. 3-17.

Traducere de Alexandru Boboc, în: *Filosofia contemporană*. Texte alese, traduse şi adnotate de Alexandru Boboc şi Ioan N. Roşca, Editura Garamond, p. 95-111.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

amândoi de materia de bază a ionienilor, un hibrid metodic, în sine încă neaflându-şi propria sa natură, care încă nu s-a hotărât asupra adevăratei sale patrii spirituale. Această nesiguranță internă se depăşeşte definitiv abia în teoria ideilor a lui Platon.

Marea realizare sistematică şi istorică a acestei doctrine constă în faptul că abia în ea apare pentru prima dată, în formă explicită, principala premisă spirituală a tuturor noțiunilor filosofice şi a tuturor explicațiilor filosofice. Ceea ce caută Platon sub denumirea de „Idee", era activ ca principiu imanent încă în încercările inițiale de explicare la eleați, la pitagorieni, la Democrit; însă abia la el acest principiu devine conştient de ceea ce este şi ce înseamnă. Platon însuşi a înțeles contribuția lui filosofică în acest sens. În operele sale de maturitate, în care ridică spre cea mai înaltă treaptă a clarității premisele logice ale doctrinei sale, Platon prezenta tocmai aceasta drept deosebire hotărâtoare, care desparte speculația sa de cea a presocraticilor: că la el ființa, care la ceilalți era luată ca un *punct de plecare fix*, în forma unui existent determinat, a fost recunoscută pentru prima oară ca problemă. El nu mai întreabă pur şi simplu care este clasificarea, structura şi compoziția ființei, ci care este *conceptul* acesteia şi însemnătatea acestui concept. În fața acestor întrebări severe şi a acestei cerințe riguroase pălesc toate celelalte încercări de elucidare inițiale, devenind simple povestiri, mituri despre ființă[1]. Deasupra acestei explicații mitico-cosmologice urmează să se ridice acum explicația dialectică propriu-zisă, care nu mai rămâne fixată de simpla ei stare, ci face să fie evident sensul abstract, configurația sa sistemică teleologică. Abia cu aceasta şi gândirea, care în filosofia greacă de la Parmenide trecea drept o noțiune echivalentă pentru ființă, îşi dobândeşte noua şi mai profunda ei însemnătate. Abia acolo unde noțiunea de ființă conține sensul riguros determinat al problemei, gândirea capătă sens determinant şi valoare de principiu. Acum ea nu mai stă numai alături de ființă, nu este simplă reflectare „asupra" acesteia, ci propria sa formă intimă este cea care, la rândul ei, determină forma interioară a ființei.

În dezvoltarea istorică a idealismului se repetă, pe diferite trepte, aceeaşi trăsătură principală tipică. Acolo unde se acceptă concepția realistă despre lume, unde e vorba de o calitate ultimă a lucrurilor ca

[1] Vezi *Sofistul*, 243 Cff.

fiind baza pentru orice cunoaştere, idealismul transformă însăşi această calitate într-o problemă a gândirii. Această evoluţie se recunoaşte nu numai în istoria filosofiei, ci şi în ştiinţele particulare. Nici în acest caz drumul nu merge numai de la „fapte" la „legi", iar de la acestea din nou înapoi la „axiome" şi „principii", ci tocmai aceste axiome şi principii care, pe o anumită treaptă a cunoaşterii, constituie ultima şi completa expresie a rezolvării, trebuie, pe o anumită treaptă, să redevină o problemă. Prin urmare, ceea ce ştiinţa denumeşte „fiinţa" şi „obiectul" ei nu mai apare ca o stare de fapt pur şi simplu, de nedezmembrat, ci orice nou mod şi oricare nouă orientare a reflecţiei constituie un moment nou. Rigida noţiune de fiinţă începe astfel să se integreze într-o mişcare generală, şi unitatea fiinţei în genere poate numai ca ţel, dar nu ca început al acestei mişcări, să fie înţeleasă. În măsura în care această concepţie se desfăşoară şi se impune în ştiinţa însăşi, în ea se clatină terenul naivei *teorii a reflectării.* Noţiunile fundamentale ale fiecărei ştiinţe, mijloacele cu care acestea îşi formulează întrebările şi soluţiile nu mai apar ca *reproduceri* pasive ale unei fiinţe date, ci ca simboluri intelectuale create de sine stătător. În special cunoaşterea matematică-fizică a fost aceea care a devenit conştientă cel mai devreme şi mai riguros de acest caracter de simbol al mijloacelor ei de bază[2]. Heinrich Hertz, în observaţiile preliminare cu care îşi face introducerea la lucrarea sa *Principii ale mecanicii,* a dat noului ideal de cunoaştere, spre care se îndreaptă această întreagă evoluţie, expresia lui cea mai pregnantă. El îl consideră drept sarcina cea mai apropiată şi mai importantă a cunoaşterii naturii, deoarece ne permite să prevedem viitoarele experienţe; însă procedeul folosit de ea pentru a obţine elemente viitoare din cele trecute constă în faptul că, din obiectele exterioare, noi ne creăm „ficţiuni interioare sau simboluri" de o asemenea natură încât consecinţele necesare în mod logic ale imaginilor sunt întotdeauna din nou imagini ale imaginilor ce aparţin în mod natural obiectelor imaginate. „Odată ce am reuşit ca, din experienţa acumulată până atunci, să obţinem imagini despre calitatea cerută, putem în scurt timp să tragem concluziile din ele şi din modelele care

[2] Amănunte în legătură cu această problemă vezi în lucrarea noastră: *Cu privire la teoria relativităţii lui Einstein,* Berlin, 1921; vezi mai ales primul capitol, despre: „Noţiuni de măsură şi noţiuni de obiecte".

urmau să apară în lumea exterioară după mai mult timp sau datorită propriei noastre intervenții ... Imaginile despre care vorbim sunt reprezentările noastre despre lucruri; cu acestea din urmă ele prezintă o concordanță esențială, care se află în îndeplinirea cerinței menționate, dar care, pentru scopul ei, nu trebuie să aibă în continuare vreo concordanță cu lucrurile. De fapt, nici nu ştim şi nici nu avem vreun mijloc să afirmăm dacă reprezentările noastre despre lucruri concordă cu acestea în altceva decât tocmai într-o relație fundamentală"[3].

Astfel, teoria naturalist-ştiințifică a cunoaşterii, pe care se bazează însuşi Heinrich Hertz, teoria „semnului", cum a fost dezvoltată pornind de la Helmholtz, continuă să întrebuințeze limbajul teoriei reflectării; însă noțiunea „imagine" a suferit acum în sine o modificare internă. Căci în locul unei oarecare asemănări de conținut între imagine şi fapte a apărut acum o expresie logică cu mult mai complexă a raportului, o condiție intelectuală generală, care satisface noțiunile de bază ale cunoaşterii fizice. Valoarea ei nu constă în reflectarea unei existențe date, ci în ceea ce produce ea ca mijloc al cunoaşterii, în unitatea fenomenelor pe care o produce ea însăşi din sine. Corelația obiectelor şi felul dependenței lor reciproce trebuie cuprinse în minte în sistemul noțiunilor de fizică; dar această privire de ansamblu este posibilă numai în măsura în care aceste noțiuni aparțin încă de la început unei anumite direcții de observare unitară a cunoaşterii. Obiectul nu se prezintă sub forma a ceva în sine pur, independent de categoriile esențiale ale cunoaşterii naturii, ci numai în aceste categorii, care constituie propria sa formă. În acest sens, pentru Hertz noțiunile de bază ale mecanicii, în special noțiunile de masă şi forță, devin „ficțiuni" care, în funcție de cum sunt create de logica cunoaşterii naturii, sunt subordonate şi cerințelor generale ale acestei logici, printre care cerința apriorică de claritate, lipsa de contradicție şi de echivoc a descrierii ocupă primul loc.

Cu această viziune critică, ştiința pierde, desigur, orice speranță şi renunță la pretenția unei „nemijlocite" conceperi şi redări a celor reale. Ea înțelege că toată obiectivarea, pe care doreşte să o realizeze ca atare, este şi trebuie să rămână mijlocire. În această concepție e cuprinsă acum şi o altă consecință idealistă rodnică. Dacă definiția, determinarea

[3] Heinrich Hertz, *Principiile mecanicii*, Leipzig, 1894, p. 1 şi urm.

obiectului cunoaşterii are loc întotdeauna prin intermediul unei structuri conceptual specifice, logice, atunci nu se poate evita concluzia că unei diversităţi a acestor medieri trebuie să îi corespundă şi o înlănţuire diferită a obiectelor, un sens deosebit al corelaţiilor „obiectuale". Chiar în perimetrul „naturii", obiectul fizic nu corespunde pur şi simplu cu cel chimic, iar cel chimic nu corespunde cu cel biologic; aceasta deoarece cunoştinţele de fizică, chimie şi biologie cuprind fiecare în parte în sine un anumit punct de vedere al interpretării, iar fenomenele se supun unei explicaţii şi formulări specifice tocmai în conformitate cu acest punct de vedere. Există impresia că prin acest rezultat al evoluţiei identice idealiste este definitiv compromisă perspectiva de la care s-a pornit iniţial. Sfârşitul acestei evoluţii pare să-i nege începutul, deoarece acum este din nou ameninţată de simpla multitudine a existenţelor însăşi unitatea constituită a fiinţei. Fiinţa unică, pe care gândirea însăşi se sprijină şi de care, pare-se, nu te poţi dispensa fără să-i distrugi propria sa formă, pare a se retrage tot mai mult din domeniul *cunoaşterii*. Se ajunge la un simplu X care, cu cât îşi afirmă mai serios unitatea sa metafizică ca „lucru în sine", cu atât se îndepărtează de toate posibilităţile cunoaşterii şi, în cele din urmă, pătrunde complet în domeniul necunoaşterii. Acestui absolut metafizic rigid i se opune însă imperiul fenomenelor, domeniul propriu-zis al ştiinţei şi cunoştinţelor, în pluralitatea sa inalienabilă, în relativitatea şi caracterul său condiţionat. Mai riguros examinată însă, tocmai în această simplă, ireductibilă multitudine a metodelor ştiinţifice şi a obiectelor ştiinţei nu este respinsă, ca fiind nulă, cerinţa de bază a unităţii, ci, mai mult, este prezentată într-o formă nouă. Unitatea ştiinţei nu mai poate acum, desigur, să fie garantată şi pusă în siguranţă astfel încât, în toate formele sale, să se refere la un „simplu" obiect comun care, faţă de aceste forme, se comportă ca prototipul transcendental faţă de reflectările empirice; în loc de aceasta, însă, rezultă acum cealaltă cerinţă de a înţelege într-un *sistem* diferitele orientări metodice ale ştiinţei, cu tot caracterul lor particular şi cu toată autonomia lor, sistem ale cărui verigi izolate, chiar în varietatea lor necesară, se condiţionează şi se reclamă reciproc. Postulatul unei asemenea unităţii pur funcţionale trece de acum în locul postulatului unităţii substratului şi unităţii originii, de care a fost dominată în mod esenţial noţiunea antică de fiinţă. De aici

rezultă noua sarcină în seama criticii filosofice a cunoaşterii. Ea trebuie să urmărească în întregime şi să analizeze în întregime drumul pe care îl fac ştiinţele particulare fiecare în parte. Ea trebuie să pună întrebarea dacă simbolurile intelectuale, prin care disciplinele speciale privesc şi descriu realitatea, sunt de gândit laolaltă sau dacă ele, cu manifestări diferite, lasă să se întrevadă una şi aceeaşi funcţie spirituală principală. Iar dacă această ultimă premisă ar urma să se realizeze, apare în continuare sarcina de a prezenta condiţiile generale ale acestei funcţii şi de a elucida principiul care le domină. În loc de a întreba, împreună cu metafizica dogmatică, despre unitatea absolută a substanţei în care trebuie să se reîntoarcă orice existenţă concretă, este acum de căutat o regulă care să domine multitudinea şi varietatea concretă a funcţiilor cunoaşterii şi pe care ea, fără să le suprime şi să le distrugă, le adună într-o acţiune spirituală închisă în sine.

Dar, în acest punct, orizontul se lărgeşte mult de îndată ce se consideră că însăşi *cunoaşterea*, oricât, după conceptul ei, ar fi de universală şi cuprinzătoare, reprezintă în ansamblu cuprinderea spirituală şi interpretarea fiinţei, totdeauna numai o singură formă de modelare. Ea este o configurare a multitudinii orientată de un principiu specific, dar totodată clar în sine şi riguros delimitat. În cele din urmă, întreaga cunoaştere tinde, oricât de diferite pot fi căile şi direcţiile sale, să supună varietatea de fenomene unităţii „legii de bază". Particularul nu trebuie să rămână ceva izolat, ci trebuie să se încadreze într-o corelaţie în care apare ca membru al unui „ansamblu" fie logic, fie teleologic sau cauzal. Ca ţel esenţial, cunoaşterea rămâne în mod hotărâtor orientată în direcţia integrării particularului într-o formă a legii şi ordinii universale. Dar, alături de această formă de sinteză intelectuală, care se prezintă şi este activă în sistemul conceptelor ştiinţifice, se află, în întreaga viaţă spirituală, alte moduri de configurare. Şi acestea se pot defini ca anumite moduri de „obiectivare", în alţi termeni, ca mijloace de a ridica ceva individual la ceva universal valabil; însă ele îşi ating acest ţel al generalităţii pe o cu totul altă cale decât cea a noţiunilor şi a legilor logice. Fiecare funcţie spirituală veritabilă are o anumită trăsătură comună cu cunoaşterea, astfel încât în ea sălăşluieşte şi o forţă originar-formativă, nu numai una imitativă. Ea exprimă ceva existent, dar nu în mod pasiv, ci cuprinde în sine o energie

a spiritului de sine stătătoare, prin care simpla existență concretă a fenomenului capătă o „semnificație", un conținut ideal specific. Acest lucru este valabil pentru artă și, în aceeași măsură, pentru cunoaștere, pentru mit și religie. Acestea toate trăiesc în lumi formative specifice, în care nu se reflectă pur și simplu un dat empiric, ci se produce și altceva, după un principiu de sine stătător. Și astfel, fiecare dintre ele creează configurații simbolice proprii, care, chiar dacă nu se aseamănă cu simbolurile intelectuale, sunt totuși asemănătoare între ele datorită originii spirituale. Nici una dintre aceste configurații nu trece, pur și simplu, în alta și nu este reductibilă la alta, ci fiecare dintre ele semnifică o anumită modalitate de interpretare spirituală și constituie în ea însăși și prin ea totodată o latură proprie a „realului". Ele nu sunt astfel moduri diferite, în care să se releve spiritului un real în sine, ci sunt căi pe care le urmează spiritul în observarea sa, adică în autoevaluarea sa. Dacă concepem arta și limba, mitul și cunoașterea în acest sens, din ele rezultă numaidecât o problemă comună care deschide un nou drum spre o filosofie generală a științelor spiritului.

„Revoluția modului de gândire", pe care o realizează Kant în cadrul filosofiei teoretice, se bazează pe ideea că raportul, acceptat în general până acum, dintre cunoaștere și obiectul ei, ar necesita o transformare radicală. În loc să se înceapă de la obiect ca ceva cunoscut și dat, ar trebui în mod hotărâtor să se pornească de la principiul cunoașterii ca fiind singurul cu adevărat accesibil și sigur de la început; în loc să se determine calitățile cele mai generale ale ființei în sensul metafizicii ontologice, acest principiu ar trebui să se determine și să se stabilească, în toate variatele sale ramificații, printr-o analiză a înțelegerii formei de bază a judecății, ca o condiție pusă în orice obiectivitate. După Kant, abia această analiză cuprinde condițiile pe care se bazează orice *cunoaștere* a ființei și însuși conceptul pur al acesteia. Însă obiectul pe care îl pune în fața noastră în acest fel analitica transcendentală ca un corelat al unității sintetice a intelectului este el însuși un obiect determinat pur logic. De aceea, el nu indică pur și simplu întreaga obiectivitate, ci numai acea formă a legității obiective, care este cuprinsă și apare în noțiunile de bază ale științei, îndeosebi în noțiunile și legitățile fizicii matematice. Astfel, pentru Kant însuși, el se dovedește prea îngust de îndată ce se pășește în direcția dezvoltării, în

ansamblul celor trei critici, a adevăratului „sistem al raţiunii pure". Fiinţa matematică naturalist-ştiinţifică nu epuizează, în concepţia şi elucidarea sa idealistă, întreaga realitate, deoarece în ea nu este cuprinsă nici pe departe toată activitatea spiritului şi a spontaneităţii sale. În imperiul inteligibil al libertăţii, a cărui lege fundamentală o dezvoltă *Critica raţiunii practice*, în imperiul artei şi în imperiul formelor naturale organice, aşa cum apare în *Critica puterii de judecare* estetică şi teleologică, iese în evidenţă o nouă latură a acestei realităţi. Această desfăşurare treptată a conceptului idealist-critic de realitate şi a conceptului idealist-critic al spiritului face parte din trăsăturile cele mai specifice ale gândirii kantiene şi totodată este fundamentală într-o modalitate a legii stilului acestei gândiri. Totalitatea veritabilă, concretă a spiritului nu trebuie indicată într-o formă simplă şi totodată terminată, ci trebuie dezvoltată; căci ea se regăseşte abia în continuul mers mai departe al analizei critice. Perimetrul fiinţei spirituale nu poate fi indicat şi determinat altfel decât prin faptul că ea păşeşte în această evoluţie. Depinde de natura acestui proces faptul că începutul şi sfârşitul său nu numai că se dezmembrează, dar aparent trebuie să se combată reciproc; dar opoziţia nu este altceva decât ceea ce el menţine între potenţă şi acţiune, între simpla „înclinaţie" logică a unui concept şi evoluţia deplină şi efectul său. Din punctul de vedere al acesteia din urmă, capătă un sens nou şi mai larg răsturnarea copernicianã, cu care a început Kant. Ea nu se referă numai la funcţia judecăţii logice, ci cu acelaşi motiv şi drept, la oricare orientare şi oricare principiu al configurării spirituale. Totdeauna întrebarea determinantă este dacă noi încercăm să înţelegem funcţia din produs sau produsul din funcţie, dacă noi „fundamentăm" aceasta în acela sau acela în aceasta. Această întrebare constituie legătura spirituală care strânge laolaltă diferitele domenii ale problemei: ea reprezintă unitatea metodică interioară a acestora, fără să o lase vreodată să ajungă la uniformitate. Căci principiul fundamental al gândirii critice, principiul „primatului" funcţiei asupra obiectului capătă în fiecare domeniu particular o nouă formă şi reclamă o nouă fundamentare de sine stătătoare. Alături de funcţia pură a cunoaşterii este valabilă şi funcţia gândirii lingvistice, cea a gândirii mitico-religioase şi funcţia intuiţiei artistice; de aici apare clar cum, în toate acestea, se împlineşte o configuraţie complet determinată,

nu atât *a lumii*, cât mai mult îndreptată *asupra lumii*, asupra conexiunii obiective a sensului şi a unei intuiţii obiective.

Critica raţiunii devine astfel critica culturii. Ea caută să înţeleagă şi să dovedească cum întreg conţinutul culturii, în măsura în care este întemeiat într-un principiu general al formei, are drept premisă o faptă originară a spiritului (subl. ns.). Abia aici teza de bază a idealismului îşi găseşte propria şi deplina confirmare. Atât timp cât reflecţia filosofică se referă numai la analiza formei pure a cunoaşterii şi se limitează la această temă, tot atât timp nu poate fi complet distrusă nici forţa concepţiei naiv-realiste despre lume. Obiectul cunoaşterii poate fi determinat şi modelat numai în ea şi prin legea ei iniţială în orice mod, dar el nu trebuie să existe, aşa cum apare, ca ceva de sine stătător, în afara acestei relaţii cu categoriile fundamentale ale cunoaşterii. Dacă, dimpotrivă, nu se porneşte nici de la conceptul general de lume şi, cu atât mai mult, nici de la conceptul general de cultură, întrebarea capătă de îndată o altă înfăţişare. Căci conţinutul noţiunii de cultură nu se poate desprinde de formele principale şi orientările principale ale producerii spirituale: „fiinţa" nu este conceptibilă altfel nicăieri decât în „faptă" (*Tun*). Numai în măsura în care există o orientare specifică a fanteziei estetice şi a intuiţiei estetice există un domeniu al obiectelor estetice, şi acelaşi lucru este valabil pentru toate celelalte energii spirituale, datorită cărora se constituie pentru noi forma şi conturul unui domeniu obiectual determinat. Şi conştiinţa religioasă, oricât aceasta este convinsă de „realitatea", de veridicitatea obiectului său, transformă această realitate numai pe treapta cea mai de jos, numai pe treapta unei gândiri pur mitologice, într-o simplă existenţă reală. Dimpotrivă, pe toate treptele mai înalte ale reflecţiei este mai mult sau mai puţin clar conştientă că ea „are" obiectul său numai întrucât se referă la el într-un mod cu totul specific, care îi aparţine în exclusivitate. Aceasta este un fel de a se comporta, este orientarea în care spiritul îşi dă ceva obiectiv gândit, în care este conţinută ultima garanţie tocmai a acestei obiectivităţi. Gândirea filosofică se opune tuturor acestor orientări nu numai cu intenţia de a le urmări pe fiecare în parte sau de a le cuprinde în total, ci pornind de la premisa că ar trebui să fie posibil ca ele să se refere la un punct unitar central, la un centru ideal. Acest centru însă, privit critic, nu poate consta niciodată într-o existenţă dată, ci numai într-o *temă*

comună. Diferitele produse ale culturii spirituale, limba, cunoaşterea ştiinţifică, mitul, arta, religia devin astfel, cu toate deosebirile lor interioare, verigi ale unei singure şi mari conexiuni de probleme, tendinţe variate, toate îndreptate în direcţia transformării lumii pasive a simplelor *impresii*, în care mai întâi spiritul pare a fi cuprins, într-o lume a expresiei pur spirituale.

După cum filosofia modernă a limbajului a prezentat noţiunea de „formă interioară a limbajului", pentru a găsi punctul de amplasare specific al unei reflecţii filosofice-lingvistice, se poate spune că o „formă internă" analoagă este de presupus şi se caută şi pentru religie şi mit, pentru artă şi cunoaştere ştiinţifică. Iar această formă nu înseamnă numai suma sau corelaţia ulterioară a fenomenelor luate izolat din aceste domenii, ci legea ce condiţionează construcţia ei. Desigur, în cele din urmă nu există nici o altă cale de a ne asigura de această lege decât ca noi să o argumentăm, pe baza fenomenelor înseşi, şi să o „abstragem" din ele; dar tocmai această abstracţie se dovedeşte a fi totodată un moment necesar şi constitutiv pentru conţinutul interior al particularului. În decursul istoriei, filosofia a rămas mai mult sau mai puţin conştientă de sarcina ei de a face o asemenea analiză şi critică a formelor speciale de cultură; însă ea s-a ocupat direct mai mult de părţile acestei teme, şi mai mult cu intenţie negativă decât pozitivă. În cadrul acestei critici ea tindea adeseori mai puţin spre prezentarea şi fundamentarea realizărilor pozitive ale fiecărei forme particulare decât spre respingerea falselor pretenţii. Din vremea sofisticii greceşti, există o critică sceptică a limbajului, după cum există o critică sceptică a mitului şi o critică sceptică a cunoaşterii. Această atitudine complet negativă este de neînţeles, dacă se consideră că, de fapt, fiecărei forme de bază a spiritului, întrucât ea apare şi se dezvoltă, îi este proprie tendinţa de a se da nu ca o parte, ci ca un tot, şi astfel să ridice pretenţia la o valabilitate absolută, în loc de una doar relativă. Ea nu se mulţumeşte să rămână delimitată în cadrul sectorului ei, ci caută să extindă trăsăturile ei specifice la întregul fiinţei şi al vieţii spirituale.

Din această năzuinţă către necondiţionat, care sălăşluieşte în fiecare orientare individuală, rezultă conflicte ale culturii şi antinomii ale noţiunii de cultură. Ştiinţa constă într-o formă a reflecţiei care, înainte de a se putea fixa şi realiza, este în genere forţată să unească

fiecare dintre primele legături şi separări ale gândirii care şi-au găsit prima lor expresie şi redare în limbaj şi în conceptele lingvisticii generale. Dar în timp ce ea (ştiinţa) foloseşte limba ca material şi temelie, ea totodată o şi depăşeşte în mod necesar. Un nou „Logos", condus şi dominat de un alt principiu decât cel al gândirii lingvistice, apare acum şi se dezvoltă tot mai intens, mai de sine stătător. În conformitate cu acesta, apar acum configuraţii ale limbii sub formă de oprelişti şi limite, care trebuie depăşite prin forţa şi specificitatea noului principiu. Critica limbii şi a formei lingvistice de gândire devine o parte componentă integrantă a gândirii care pătrunde în plan ştiinţific şi filosofic.

Dar şi în celelalte domenii se repetă acelaşi mers tipic de dezvoltare. Anumite orientări spirituale particulare nu apar paşnic, unele lângă altele, pentru a se completa, ci fiecare dovedeşte ceea ce este mai întâi prin aceea că îşi arată forţa ei caracteristică împotriva celorlalte şi în lupta cu celelalte. Religia şi arta se află atât de aproape una de cealaltă în acţiunea lor pur istorică şi se întrepătrund în aşa fel încât deocamdată ambele par de nedeosebit, dacă ne gândim la conţinutul lor şi la principiul lor de configurare intern. Despre zeii Greciei s-a spus că apariţia lor se datorează lui Homer şi Hesiod. Şi totuşi, pe de altă parte, tocmai gândirea religioasă a grecilor se deosebeşte tot mai determinant în evoluţia sa continuă de acest început şi fundament estetic originar. Tot mai hotărât se conturează de la Xenofan încoace opoziţia faţă de conceptul poetico-mitic şi plastic-senzorial de Dumnezeu, concept cunoscut şi respins ca antropomorfism. În asemenea dispute şi conflicte spirituale, cum se reprezintă în istorie într-o tot mai nouă potenţare şi creştere, pare să se aştepte, ca de la cea mai înaltă instanţă a unităţii, decizia unică ultimă. Dar sistemele dogmatice ale metafizicii satisfac doar incomplet această aparenţă şi cerinţă. Căci ele însele se află, majoritatea, încă în mijlocul luptei care are loc aici, nu dincolo de ea: ele reprezintă, în pofida întregii universalităţi abstracte spre care ele tind, numai o parte a opoziţiei, în loc să o înţeleagă şi să o lămurească în întreaga ei amploare şi adâncime. Căci ele însele nu sunt altceva decât ipostaze metafizice ale unui principiu determinat logic sau estetic sau religios. Pe măsura ce se închid în universalitatea abstractă a acestui principiu în acelaşi mod ele se izolează de laturile particulare ale

culturii spirituale şi de totalitatea concretă a formelor acesteia. De pericolul unei asemenea separări ar putea scăpa reflecţia filosofică numai dacă ar reuşi să găsească un punct de plecare care să fie deasupra tuturor acestor forme şi care, totuşi, pe de altă parte, să nu se afle chiar de cealaltă parte a lor: un punct de plecare care să permită cuprinderea întregului acesteia cu o privire, şi care, în această privire, să nu încerce să facă vizibil altceva decât relaţia pur imanentă, toate aceste forme una faţă de alta, nu relaţia pe care o au faţă de o fiinţă sau principiu din afară, „transcendent". Abia atunci ar rezulta o sistematizare filosofică a spiritului în care fiecare formă particulară şi-ar păstra sensul ei prin poziţia pe care se situează, în care conţinutul şi semnificaţia ei ar fi indicate de bogăţia şi specificitatea relaţiilor şi întrepătrunderilor dintre ea şi celelalte energii spirituale şi, în cele din urmă, dintre ea şi întregul acestora.

De la începuturile filosofiei moderne şi de la întemeierea idealismului filosofic modern nu au lipsit încercări şi începuturi ale unei asemenea sistematici. Deja scrierea metodică programatică a lui Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, prezintă, ce-i drept, ca inutilă încercarea vechii metafizicii de a trece în revistă totalitatea *lucrurilor* şi de a pătrunde în ultimele taine ale naturii; dar el insistă tot mai energic asupra faptului că ar fi posibil ca „universalitatea" spiritului să fie aflată şi măsurată prin gândire. „Ingenii limites definire", de determinat întreaga sferă şi limitele spiritului: această deviză a lui Descartes devine astfel laitmotivul întregii filosofii moderne. Însă noţiunea de „spirit" mai este încă aici în sine contradictorie şi echivocă, deoarece se foloseşte când în sens îngust, când în sens mai larg. Cum însă filosofia lui Descartes porneşte de la o noţiune nouă, mai cuprinzătoare, a conştiinţei, dar apoi această noţiune coincide iarăşi în expresia *cogitatio* cu gândirea pură, pentru Descartes şi pentru întregul raţionalism, şi sistematica spiritului coincide cu cea a gândirii. *Universalitatea* spiritului, concreta sa totalitate, este cotată abia atunci ca fiind veridică şi pătrunsă filosofic, când reuşeşte să fie dedusă dintr-un singur principiu logic. Cu aceasta, forma pură a logicii ajunge din nou prototip şi model pentru orice fiinţă spirituală. Şi, la fel ca la Descartes, care începe seria sistemelor idealismului clasic, lucrurile stau identic la Hegel, care încheie această serie, prezentându-ne încă o dată în deplină claritate

această conexiune metodică. Ca nici un alt gânditor până la el, Hegel a pus cu deosebită acuitate necesitatea ca întregul spiritului să fie gândit ca întreg *concret*, adică să nu se rămână la conceptul lui simplu, ci să îl dezvolte în totalitatea manifestărilor lui. Şi totuşi, pe de altă parte, *Fenomenologia spiritului*, în care tindea să îndeplinească această cerinţă, pregăteşte calea şi terenul numai pentru logică. Multitudinea formelor spirituale, aşa cum o prezintă fenomenologia, ajunge în cele din urmă tot într-o culme logică supremă, şi abia în acest sfârşit al ei îşi găseşte deplinul „adevăr" şi esenţialitatea. Oricât de bogată şi variată este ea, ţinând seama de conţinut, este subordonată, totuşi, în funcţie de structura ei, unei singure şi, într-un anumit sens, uniforme legi, legea metodei dialectice, care reprezintă invariabilul ritm în automicşorarea conceptului. Spiritul include toată mişcarea configuraţiei sale în ştiinţa absolută, câştigând totodată aici elementul pur al existenţei sale concrete, conceptul. În acest ultim ţel al său, toate stadiile anterioare pe care le parcurge mai sunt păstrate ca momente, însă numai ca momente simple. Cu aceasta, pare şi aici că, dintre toate formele spirituale, numai formei logicului, formei conceptului şi a cunoaşterii le revine o autonomie veritabilă şi reală. Conceptul nu este numai mijlocul de a prezenta viaţa concretă a spiritului, ci el este elementul propriu substanţial al spiritului însuşi. În acest fel, tot ce este fiinţă şi manifestare spirituală, oricât ar trebui să fie cuprins în particularitate, până la urmă se referă şi se reduce totodată la o singură dimensiune şi abia această relaţie este cea în care sunt cuprinse conţinutul său cel mai profund şi semnificaţia sa proprie.

În fapt, această din urmă centrare a tuturor formelor spirituale într-o formă logică pare să fie cerută în mod necesar de conceptul filosofiei însăşi, şi îndeosebi de principiul fundamental al idealismului filosofic. Dacă se renunţă la această unitate, se pare că nu mai poate fi vorba deloc de o strictă sistematică a acestor forme. Ca un contrast şi copie a metodei dialectice nu mai rămâne decât un procedeu pur empiric. Dacă nu se arată nici o lege generală, datorită căreia o formă spirituală apare cu necesitate din alta, până când întregul şir de configuraţii spirituale se epuizează, potrivit acestui principiu, atunci, pe cât se pare, suma acestor configuraţii nu mai poate fi concepută ca un cosmos închis în sine. Formele izolate stau atunci, pur şi simplu, unele

lângă altele: ele permit să fie cercetate în volumul lor şi descrise în particularitatea lor, dar în ele nu se mai exprimă un conținut comun ideal. Filosofia acestor forme ar trebui să se încheie, în cele din urmă, în istoria ei, care, potrivit obiectelor sale, ar fi reprezentată şi specificată ca istorie a limbii, ca istorie a religiei şi mitului, ca istorie a artei etc. Astfel, în acest punct apare o dilemă caracteristică. Dacă ne oprim la cerința unității logice, atunci riscăm să dispară în universalitatea formelor logice particularitatea fiecărei sfere individuale şi specificitatea principiului său; dacă, dimpotrivă, ne coborâm tocmai în această individualitate şi rămânem să reflectăm asupra ei, suntem în pericol să ne pierdem în ea şi să nu mai găsim nici o cale înapoi spre universal. O ieşire din această dilemă metodică ar putea fi găsită abia atunci când s-ar reuşi să se prindă un moment care să se regăsească în fiecare formă spirituală fundamentală în parte şi care, totuşi, pe de altă parte, să nu se reîntoarcă în nici una din ele pur şi simplu în aceeaşi înfățişare. Atunci, având în vedere acest moment, se menține conexiunea ideală a unor domenii izolate – legătura dintre funcția fundamentală a limbii şi recunoaşterea celei estetice şi religioase – fără să se piardă în ea particularitatea de necomparat a fiecăreia dintre ele. Dacă se poate găsi un mediu prin care trece toată configurația, aşa cum are loc în fiecare din orientările de bază spirituale, şi în care ea îşi păstrează, cu toate acestea, natura ei deosebită, caracterul ei specific, atunci ar fi dat intermediarul necesar pentru o reflecție care transpune ceea ce realizează *Critica* transcendentală pentru *cunoaşterea* pură în *totalitatea* formelor spirituale. Întrebarea următoare, pe care ne-o punem, va fi deci dacă în realitate există un asemenea domeniu intermediar pentru varietatea orientărilor spiritului, şi dacă această funcție de mediere indică trăsături de bază tipice, cu ajutorul cărora ele se pot cunoaşte şi descrie.

BERTRAND RUSSELL:
Principia mathematica: Aspecte filosofice *

Începând din 1900 şi până în 1910, eu şi Whitehead ne-am consacrat cea mai mare parte a timpului lucrării care a devenit în cele din urmă *Principia Mathematica*. Al treilea volum al cărții nu a văzut lumina tiparului decât în 1913, dar lucrul (cu excepția ultimelor corecturi) a fost terminat în 1910, când am predat manuscrisul integral la Cambridge University Press. *Principiile matematicii* [*The Principles o Mathematics*], carte terminată la 23 mai 1902, se dovedeau o schiță preliminară, nematurizată a următoarei lucrări, de care diferă totuşi prin faptul că intră în controversă cu alte filosofii ale matematicii.

Problemele pe care urma să le discutăm erau de două feluri: filosofice şi matematice. În linii mari, Whitehead a lăsat în seama mea problemele filosofice. În ceea ce priveşte problemele matematice, Whitehead a inventat în cea mai mare parte notația, în măsura în care ea nu era preluată de la Peano; de şiruri m-am ocupat în special eu, iar Whitehead s-a ocupat de aproape tot ce a mai rămas. Dar aceasta este valabil numai pentru variantele inițiale. Fiecare parte a cărții a fost refăcută de trei ori. După ce unul din noi aşternea o primă redactare, manuscrisul era trimis celuilalt care, de obicei, introducea modificări considerabile; autorul variantei inițiale dădea apoi forma definitivă. În cele trei volume cu greu poți găsi un rând care să nu fi fost opera noastră comună.

Scopul principal urmărit de *Principia Mathematica* era de a demonstra că întreaga matematică derivă din premise pur logice şi foloseşte concepte definibile în termeni logici. Această concepție era, desigur, o antiteză la doctrina lui Kant; inițial, lucrarea urma să constituie un episod în combaterea celui pe care Cantor îl numea „filistinul acesta sofist", adăugând, spre a fi mai precis, „şi care cunoştea atât de puțin matematica". Dar, pe măsură ce timpul trecea, lucrarea a

* Tipărit cu permisiunea autorului după *My philosophical Development*, George Allen & Unwin, London, 1959, în volumul: *Logică şi filosofie*, Bucureşti, Editura politică, 1966, p. 80-91.

evoluat în două direcții diferite. Sub aspect matematic, erau elucidate probleme absolut noi, implicând algoritmi noi, care permiteau tratarea simbolică a unor chestiuni aflate până atunci la discreția limbajului obişnuit, limbaj vag şi confuz. Sub aspect filosofic, se conturau două linii opuse de dezvoltare, una plăcută, cealaltă neplăcută. Partea plăcută era că aparatul logic necesitat se dovedea a fi mai restrâns decât presupuneam inițial. În particular, clasele deveneau inutile. În *Principiile matematicii* se discută pe larg distincția dintre clasă ca unitate şi clasă ca multiplicitate; or, toată această discuție, împreună cu numeroasele argumente complicate cuprinse în carte deveniră de prisos. Drept urmare, în forma sa ultimă, *Principia Mathematica* nu avea acea profunzime filosofică al cărei semn caracteristic este în primul rând obscuritatea.

Aspectul neplăcut era, fără doar şi poate, extrem de neplăcut. S-a constatat că din premise care puteau fi acceptate de logicienii tuturor şcolilor, de la Aristotel încoace, derivau anumite contradicții; aceste contradicții arătau că ceva nu este în regulă, dar nu dădeau nici o indicație asupra modului în care s-ar putea îndrepta o asemenea stare de lucruri. Tocmai descoperirea unei atare contradicții, în primăvara anului 1901, a pus capăt lunii de miere cu logica, pe care tocmai o celebram în acea perioadă. Anunțându-l pe Whitehead despre catastrofă, acesta a încercat în van să mă consoleze, citând: „Nicicând nu va mai reveni dimineața fericită şi încrezătoare"[1].

La această, contradicție am ajuns cu prilejul analizei demonstrației date de Cantor pentru inexistența celui mai mare număr cardinal. În naivitatea mea, credeam că numărul tuturor lucrurilor din univers trebuie să fie cel mai mare număr posibil; am aplicat demonstrația lui Cantor la acest număr, pentru a vedea ce se întâmplă atunci. Acest proces m-a condus la analiza unei clase cu totul deosebite. Meditând conform unei metode care mi se păruse până atunci adecvată, am avut impresia că o clasă, uneori este, iar alteori nu este propriul ei element. Astfel, clasa linguriților nu este o altă linguriță, în schimb clasa lucrurilor care nu sunt linguriți constituie unul din lucrurile care nu sunt linguriți. Se părea că există cazuri care nu sunt negative: de exemplu, clasa tuturor claselor este o clasă. Aplicarea raționamentului

[1] Robert Browning, *The Last Leader*. – Nota trad.

lui Cantor m-a făcut să iau în considerație clasele care nu se conțin pe sine ca element; după părerea mea, aceste clase trebuiau să constituie o clasă. M-am întrebat dacă această clasă este sau nu este propriul său element. Dacă clasa este propriul său element, ea trebuie să aibă proprietatea definitorie a acestei clase, proprietatea de a nu fi propriul său element. În cazul când clasa nu este propriul ei element, ea nu poate avea proprietatea definitorie a clasei, trebuind, ca atare, să fie propriul ei element. Astfel, fiecare alternativă, duce la contrariul ei şi ne găsim în fața unei contradicții.

La început am crezut că raționamentul conține o banală eroare. Am analizat fiecare pas la microscopul logic, dar n-am putut descoperi nimic eronat în acest raționament. I-am scris în această privință lui Frege, care mi-a răspuns ca aritmetica se prăbuşeşte şi că îşi dă seama ca a V-a lege formulată de el este falsă. Frege a fost atât de tulburat de această contradicție, încât a abandonat orice tentativă de a deduce aritmetica din logică – operă căreia îi consacrase până atunci cea mai mare parte a vieții sale. Ca şi pitagoreicii în fața incomensurabilelor, Frege s-a refugiat în geometrie, considerând, pe cât se pare, că opera vieții lui de până la acea dată fusese călăuzită pe un drum greşit. În ceea ce mă priveşte, simțeam că dificultatea se află mai degrabă în logică decât în matematică. Părerea mi-a fost confirmată de descoperirea unui procedeu de construire a unei infinități de contradicții.

În fața acestei situații, filosofii şi matematicienii au avut reacții diferite. Poincaré, care repudia logica matematică, acuzând-o de sterilitate, a exclamat triumfător: „Ea nu mai este sterilă, ea naşte contradicții!" Toate bune, dar acestea nu apropiau nici cu un pas soluționarea problemei. Alți matematicieni, aflați în dezacord cu Georg Cantor, au adoptat soluția Iepurelui de Martie[2]: „Sunt obosit de toate astea. Să schimbăm vorba"'. Această atitudine mi se părea la fel de inadecvată. După un timp însă, cei care înțelegeau logica matematică şi erau conştienți de necesitatea imperioasă a unei soluții în termeni logici au depus eforturi serioase în această direcție. Primul a fost F. P. Ramsey, a cărui moarte prematură a lăsat neterminată, din nefericire, opera sa. Dar în anii care au precedat apariția cărții *Principia Mathematica* nu am

[2] Personaj din cartea lui Carrol Lewis „Alisa în țara minunilor". – *Nota trad.*

putut beneficia de avantajul acestor încercări ulterioare de a da o soluție, fiind lăsat, în fapt, pradă propriei mele derute.

Existau paradoxuri mai vechi – unele cunoscute încă de pe vremea grecilor – care ridicau, după părerea mea, probleme similare, deşi mai târziu autorii le-au considerat a fi de natură diferită. Cel mai cunoscut era paradoxul lui Epimenide, cretanul care a afirmat că toți cretanii sunt mincinoşi şi a întrebat dacă spunând aceasta a mințit sau nu. Acest paradox apare în forma cea mai simplă atunci când cineva afirmă: „Eu mint". Dacă el minte, este o minciună că el minte, şi în consecință el spune adevărul; dar dacă spune adevărul, el minte, căci face ceea ce spune. Astfel, contradicția este ineluctabilă. Contradicția este menționată de sfântul Pavel[3], care nu acordă însă nici un interes aspectelor logice ale contradicției, el urmărind numai să demonstreze faptul că păgânii sunt spurcați. Enigme străvechi ca acestea puteau fi însă ignorate de matematicieni, ca ne având nici o legătură cu preocupările lor, dar ei nu puteau ignora cu desăvârşire problema existenței celui mai mare număr cardinal sau problema existenței celui mai mare număr ordinal. Contradicția legată de cel mai mare număr ordinal a fost descoperită de către Burali-Forti înainte ca eu să fi descoperit contradicția mea; în cazul său însă, chestiunea era mult prea complicată şi de aceea am fost înclinat să cred că era vorba de o eroare neînsemnată de raționament. În orice caz, fiind mai complicată decât a mea, contradicția lui Burali-Forti părea la prima vedere mai puțin primejdioasă. În cele din urmă a trebuit să admit totuşi că ea este la fel de gravă.

În *Principiile matematicii* nu pretindeam că am găsit vreo soluție. Scriam în prefață: „Scuza de a publica o lucrare care conține atâtea dificultăți nesoluționate este că cercetarea nu a relevat nici o perspectivă apropiată de soluționare adecvată a contradicției discutate în capitolul X sau de elucidare mai precisă a naturii claselor. Prin descoperirea repetată a unor erori strecurate în soluții care mi s-au părut a fi satisfăcătoare o bucată de timp se creează impresia că toate teoriile, aparent satisfăcătoare, pe care le-a putut produce o cugetare mai îndelungată n-au făcut decât să disimuleze aceste probleme; ca atare, părea preferabil a enunța pur şi simplu aceste dificultăți, în loc de a

[3] Titus, 1, 20.

aştepta până când m-aş fi convins de adevărul unei teorii mai mult ca sigur eronate". Iar la finele capitolului în care se discută contradicția spuneam: „Contradicția sus-amintită nu este antrenată de vreo filosofie particulară; ea derivă direct pe baza bunului-simț şi rezolvarea ei nu este posibilă decât cu condiția abandonării unei presupoziții a bunului-simț. Numai filosofia hegeliană, nutrită din contradicții, poate rămâne indiferentă, întrucât ea găseşte pretutindeni probleme similare. În orice altă doctrină, o sfidare atât de directă impune, sub sancțiunea recunoaşterii propriei neputințe, un răspuns. Din fericire, nici o dificultate similară, după câte ştim, nu intervine în vreo altă parte din *Principiile matematicii*". Într-o anexă, la sfârşitul cărții, am sugerat că teoria tipurilor ar putea oferi eventual o soluție. În cele din urmă, am ajuns la convingerea că rezolvarea trebuie găsită în această teorie, însă în perioada în care elaboram *Principiile matematicii* nu am dezvoltat decât o formă preliminară a teoriei tipurilor, formă care era inadecvată. Concluzia la care am ajuns atunci este formulată în ultimul paragraf al cărții: „Pentru a rezuma: se pare că contradicția specială din capitolul X este rezolvată de teoria tipurilor, dar există cel puțin o contradicție înrudită îndeaproape pe care această teorie nu o rezolvă. Ansamblul tuturor obiectelor logice sau al tuturor propozițiilor conține, pe cât se pare, o dificultate logică fundamentală. N-am reuşit să descopăr soluția exhaustivă a acestei dificultăți, dar, întrucât ea afectează înseşi bazele raționamentului, recomand stăruitor tuturor celor ce studiază logica să analizeze problema".

După ce am terminat *Principiile matematicii* am întreprins o tentativă decisivă de a rezolva paradoxurile. Priveam aceste paradoxuri ca o provocare directă la adresa mea şi, dacă ar fi fost necesar, mi-aş fi închinat toată viața încercării de a găsi o soluție. Din două motive, acest lucru era însă deosebit de neplăcut. În primul rând, întreaga problemă mi se părea trivială şi detestam faptul că trebuia să-mi concentrez atenția asupra unor probleme care nu păreau intrinsec interesante. În al doilea rând, extenuat cum eram, nu puteam înregistra nici un progres. În 1903 şi 1904 am lucrat aproape exclusiv în această problemă, dar fără urmă de succes. Primul meu succes a fost teoria descripțiilor (în primăvara lui 1905), despre care voi vorbi imediat. În aparență, această teorie nu avea nici o legătură cu contradicțiile, dar cu timpul a ieşit la

iveală o legătură nebănuită. În cele din urmă mi-a devenit absolut clar că este necesară o anumită formă a teoriei tipurilor. Formei speciale pe care o ia această teorie în *Principia Mathematica* nu-i acord nici o însemnătate deosebită, dar rămân la convingerea că paradoxurile nu pot fi rezolvate fără a face apel la o *anumită* formă a acestei teorii.

În timp ce căutam o soluție, aveam convingerea că, pentru a fi pe deplin satisfăcătoare, rezolvarea problemei trebuie să răspundă la trei cerințe. Prima cerință, absolut imperioasă, era anihilarea contradicțiilor. A doua cerință, recomandabilă în cel mai înalt grad, deşi nu obligatorie din punct de vedere logic, era ca rezolvarea să mențină intactă o parte cât mai vastă a matematicii. A treia cerință, care numai cu greu ar putea fi precis formulată, era ca soluția să apeleze la ceea ce s-ar putea numi „bunul-simț logic"; cu alte cuvinte, la sfârşit să apară tocmai ceea ce aşteptam de la bun început. Prima condiție este, bineînțeles, unanim acceptată. A doua cerință este însă respinsă de o şcoală cu numeroşi adepți, şcoală care susține că vaste porțiuni ale analizei nu sunt valide în forma lor obişnuită. A treia condiție nu este considerată esențială de cei pe care îi mulțumeşte simpla dexteritate logică. Astfel, profesorul Quine a creat, sisteme pe care le admir mult pentru abilitatea lor, fără să le găsesc însă satisfăcătoare, pentru că ele par un produs *ad-hoc*, la care nu s-ar fi gândit nici cel mai iscusit logician dacă n-ar fi auzit despre paradoxuri. Această problemă a generat o literatură imensă, foarte complicată, şi nu voi mai stărui asupra detaliilor.

Principiile generale ale teoriei tipurilor pot fi explicate fără a intra în amănunte de ordin tehnic. Poate că cel mai bun mod de abordare a teoriei constă în a examina ce vrem să spunem prin cuvântul „clasă". Să începem cu un exemplu curent. Presupuneți că la sfârşitul mesei, amfitrionul dumneavoastră vă invită să alegeți între trei deserturi diferite, rugându-vă să vă serviți cu unul, sau două, sau trei, la discreție. Câte posibilități aveți? Le puteți refuza pe toate; iată o alegere. Puteți alege un desert. Aceasta se poate face în trei moduri deosebite, şi aveți astfel încă trei alegeri. Puteți alege două deserturi, şi aceasta, iarăşi, este posibil în trei moduri. În sfârşit, le puteți lua pe toate trei, având astfel o ultimă posibilitate. În total există 8 posibilități, adică 2^3 posibilități. Situația poate fi generalizată cu uşurință. Să presupunem că aveți n obiecte şi doriți să ştiți câte posibilități există pentru a nu lua nici unul, a

lua numai unele şi a le lua pe toate. Numărul posibilităţilor va fi 2^n. În termeni logici: o clasă de n termeni are $\leftrightarrow 2^n$ subclase. Propoziţia aceasta rămâne adevărată şi atunci când n este infinit. Chiar şi în acest caz – după cum a demonstrat Cantor – 2^n este mai mare ca n. Aplicând propoziţia de faţă tuturor lucrurilor din univers, aşa cum am procedat eu, vom ajunge la concluzia că clasele de lucruri sunt mai numeroase decât lucrurile. Dar, întrucât nimeni nu ştie ce semnificaţie are în cadrul acestui enunţ cuvântul „lucru", e greu să se formuleze exact ceea ce s-a demonstrat. Concluzia la care am ajuns este că clasele sunt o simplă comoditate de limbaj. Problema claselor mă dezorienta deja într-o anumită măsură în perioada în care scriam *Principiile matematicii*. Totuşi, pe atunci mă exprimam într-un limbaj mai realist (în sensul scolastic al termenului), pe care în prezent nu-l mai consider adecvat. În prefaţa lucrării scriam:

„Discutarea termenilor indefinibili – elementul principal al logicii filosofice – constituie un efort de a vedea clar şi de a-i face şi pe alţii să vadă clar entităţile despre care este vorba, astfel încât spiritul să poată dobândi despre ele o cunoştinţă de acelaşi ordin cu ideea pe care şi-o formează despre roşu sau despre gustul ananasului. Atunci când termenii indefinibili sunt obţinuţi iniţial ca produs al analizei – ca în cazul de faţă –, este adesea mai uşor să ştim că atare entităţi trebuie să existe, decât să le percepem realmente; procesul este analog cu cel ce a dus la descoperirea lui Neptun, cu singura deosebire că stadiul final – detectarea entităţii deduse, cu ajutorul unui telescop mintal – este de multe ori lucrul cel mai greu. În cazul claselor, trebuie să recunosc că n-am reuşit să întrezăresc un concept care ar îndeplini condiţiile cerute de noţiunea de clasă. Contradicţia examinată în capitolul X dovedeşte că ceva nu este în ordine, dar ce anume nu este în ordine, până acum nu am reuşit să aflu".

Astăzi aş formula într-un mod întrucâtva diferit această problemă. Aş spune că, dată fiind o funcţie prepoziţională, să spunem fx, există o serie de valori ale lui x pentru care această funcţie „are sens", adică este adevărată sau falsă. Dacă a se numără printre aceste valori, fa este propoziţie adevărată sau falsă. În afară de substituirea unei constante pentru variabila x, există alte două moduri de considerare a unei propoziţii funcţionale: primul mod constă în a afirma că propoziţia este adevărată întotdeauna, al doilea mod – în a afirma că este adevărată

uneori. Funcția prepozițională „dacă x este om, x este muritor" este întotdeauna adevărată: funcția prepozițională „x este om" este câteodată adevărată. O funcție prepozițională poate fi considerată deci în trei moduri: substituirea unei constante în locul unei variabile; afirmarea tuturor valorilor funcției; în sfârșit, afirmarea unora dintre valorile funcției sau cel puțin a unei valori. Însăși funcția propozițională nu este decât o expresie. Ea nu afirmă și nu neagă nimic. O clasă, de asemenea, este doar o expresie, un mod comod de a vorbi despre acele valori ale variabilei pentru care funcția este adevărată.

În ceea ce privește ultima din condițiile amintite mai sus pe care urmează să le îndeplinească soluția, am propus o teorie care nu pare a fi pe gustul altor logicieni, dar care și astăzi ni se pare valabilă. Teoria este următoarea: atunci când afirm toate valorile unei funcții fx, valorile pe care le poate lua x trebuie să fie determinate, pentru ca ceea ce afirm să fie determinat. Cu alte cuvinte, trebuie să existe o totalitate anumită de valori posibile ale lui x. În acest caz, dacă creez noi valori definite în termenii totalității, totalitatea pare astfel a se mări și deci valorile noi care se raportează la ea se vor raporta în fapt la o totalitate extinsă. Dar, întrucât valorile trebuie să se cuprindă în totalitate, aceasta din urmă nu le poate recapta niciodată. E ca și cum ați încerca să săriți peste propria umbră. Un exemplu mai simplu ni-l oferă paradoxul mincinosului. Mincinosul spune: „Tot ceea ce spun este fals". El face, într-adevăr, această afirmație, dar afirmația se referă la totalitatea afirmațiilor sale, iar paradoxul apare numai dacă afirmația este înțeleasă în cadrul totalității. Vom face o distincție între propozițiile care se referă și propozițiile care nu se referă la o anumită totalitate de propoziții. Propozițiile de ordinul întâi se pot defini ca propoziții care nu se referă la vreo totalitate de propoziții; propozițiile de ordinul doi se definesc ca propoziții referitoare la totalități de propoziții de ordinul întâi și așa mai departe, *ad infinitum*. Astfel, mincinosul nostru va trebui acum să spună: „Afirm o propoziție falsă de ordinul 1, care este falsă". Dar însăși această propoziție este de ordinul 2 și nu afirmă deci nici o propoziție de ordinul 1. Ceea ce afirmă ea este pur și simplu fals, iar raționamentul conform căruia propoziția ar fi în același timp adevărată nu rămâne în picioare. Același raționament se aplică exact în același mod oricărei propoziții de un ordin superior.

Reiese că toate paradoxurile logice prezintă o autoraportare reflexivă care trebuie condamnată pe acelaşi temei, şi anume pentru că conţine, ca element al unei totalităţi, ceva ce se referă la această totalitate şi care nu poate avea un sens precis dacă totalitatea nu a fost în prealabil precizată.

Trebuie să recunosc că această teorie nu şi-a câştigat mulţi adepţi, dar personal nu cunosc un argument invincibil îndreptat împotriva acestei teorii.

Teoria descripţiilor, la care am făcut aluzie mai sus, a fost expusă pentru prima oară în articolul meu „despre denotaţie", publicat în 1905 în *Mind*. Redactorului şef de atunci teoria i s-a părut atât de absurdă, încât m-a conjurat sa revin asupra hotărârii mele de a o încredinţa tiparului în forma iniţială. Eu însă eram convins de justeţea teoriei şi am refuzat orice concesie. Mai târziu, articolul a primit o aprobare unanimă, ajungând să fie considerat principala mea contribuţie în logică. Ce-i drept, împotriva lui se pronunţă cei ce nu acceptă distincţia între nume şi restul cuvintelor. Cred însă că această reacţie nu există decât la cei care nu s-au exersat niciodată în logica matematică. Oricum ar fi, n-am putut găsi nici un element valabil în critica lor. Trebuie să admit totuşi că teoria numelor este mai complexă decât credeam atunci. Deocamdată voi face însă abstracţie de dificultăţi şi voi vorbi în limbajul obişnuit, folosind termenii în accepţia lor uzuală.

În cadrul argumentaţiei mele am luat numele „Scott" şi descripţia „autorul lui *Waverley*". Judecata „Scott este autorul lui *Waverley*" exprimă o identitate, nu o tautologie. George al IV-lea dorea să ştie dacă Scott este autorul lui Waverley, dar nu dorea să ştie dacă Scott este Scott. Deşi acest fapt este perfect inteligibil pentru toţi cei ce n-au studiat logica, logicianul vede în aceasta o enigmă. Logicienii cred (sau credeau) că atunci când două expresii desemnează acelaşi obiect, o propoziţie care conţine una din expresii poate fi înlocuită cu o propoziţie care conţine cealaltă expresie şi care rămâne adevărată dacă prima propoziţie era adevărată, sau rămâne falsă dacă prima propoziţie era falsă. Dar, aşa cum am văzut, puteţi transforma o propoziţie adevărată într-o propoziţie falsă substituind „Scott" în locul expresiei „autorul lui *Waverley*". Aceasta dovedeşte că trebuie să facem o distincţie între nume şi descripţie: „Scott" este un nume, iar „autorul lui *Waverley*" este o descripţie.

O altă deosebire importantă între nume şi descripţi constă în aceea că numele nu poate avea sens în cadrul unei propoziţii în cazul când lucrul pe care îl denumeşte nu există, pe când descripţia nu este supusă acestei restricţii. Meinong, ale cărui lucrări le-am apreciat deosebit, n-a fost capabil să sesizeze această deosebire. El făcea observaţia că se pot formula judecăţi al căror subiect logic este „muntele de aur", cu toate că muntele de aur nu există. „Afirmând că muntele de aur nu există – argumenta Meinong –, este evident că există un lucru despre care pretindeţi că nu există, şi anume muntele de aur; ca atare, muntele de aur trebuie să existe într-o lume platonică a fiinţei, căci în cazul contrar judecata după care muntele de aur nu există n-ar avea sens". Mărturisesc că, atunci când am abordat teoria descripţiilor, argumentul mi s-a părut convingător.

Punctul esenţial al teoriei era că deşi „muntele de aur" poate fi, gramatical vorbind, subiectul unei propoziţii cu sens, o asemenea propoziţie, analizată corect, nu mai are acest subiect. Propoziţia „muntele de aur nu există" devine: funcţia propoziţională „*x* este de aur şi este un munte" este falsă pentru orice valoare a lui *x*, „*x* a scris *Waverley*" este echivalent cu „*x* este Scott". Aici, expresia „autorul lui *Waverley*" nu mai intervine.

Teoria explică şi ceea ce vrem să spunem prin „existenţă". „Autorul lui *Waverley* există" înseamnă: există o valoare a lui *c* pentru care funcţia propoziţională „*x* a scris *Waverley*" este echivalentă întotdeauna cu „*x* este *c*" este adevărat. În acest sens, existenţa poate fi afirmată numai despre o descripţie şi, la analiză, ea apare ca un caz al unei funcţii propoziţionale adevărate pentru cel puţin o valoare a variabilei. Putem spune: „autorul lui *Waverley* există" şi putem spune: „Scott este autorul lui *Waverley*", dar „Scott există" relevă o gramatică eronată. În cel mai bun caz, această ultimă propoziţie s-ar putea interpreta ca având semnificaţia: „Persoana numită Scott există"; dar „persoana numită Scott" este o descripţie, şi nu un nume. Ori de câte ori un nume este folosit ca nume, a spune: „aceasta există" înseamnă a încălca regulile gramaticii.

Punctul central al teoriei descripţiilor era că o expresie poate contribui la sensul unei fraze fără a avea ea însăşi luată izolat un sens. O dovadă precisă a acestui fapt o găsim în teoria descripţiilor: dacă

„autorul lui *Waverley*" ar însemna altceva decât „Scott", ar fi fals că „Scott este autorul lui *Waverley*"; or, nu poate fi vorba despre așa ceva. Dacă „autorul lui *Waverley*" ar însemna „Scott", „Scott este autorul lui *Waverley*" ar fi o tautologie, ceea ce nu este cazul. Prin urmare, „autorul lui *Waverley*" nu semnifică nici „Scott", nici altceva, adică „autorul lui Waverley" nu semnifică nimic. Ceea ce era de demonstrat.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

RUDOLF CARNAP:
Vechea şi noua logică *

I. Logica, metodă de filosofare

Noua direcţie a revistei[1], inaugurată prin caietul de faţă, îşi propune să promoveze *noua metodă ştiinţifică de filosofare*, metodă care, pentru a o exprima în modul cel mai concis posibil, constă în *analiza logică a propoziţiilor şi conceptelor ştiinţei empirice*. Cu aceasta sunt indicate cele două note esenţiale prin care ea se deosebeşte de metoda filosofiei tradiţionale. Prima notă constă în faptul că filosofia de acest tip se efectuează în strânsă legătură cu ştiinţa empirică, ba chiar numai în şi prin ea, astfel încât o filosofie ca domeniu de cunoaştere propriu, alături sau deasupra ştiinţei empirice, nici nu mai este de admis. A doua notă indică în ce constă travaliul filosofic în ştiinţa empirică: în clarificarea propoziţiilor ei prin analiză logică, în particular: în descompunerea propoziţiilor în părţi de propoziţie (concepte), în reducerea, pas cu pas, a conceptelor la concepte de bază şi a propoziţiilor la propoziţii de bază. Din această punere a problemei decurge şi valoarea logicii pentru travaliul filosofic: ea nu mai este doar o disciplină filosofică alături de altele, ci, am putea să o spunem direct: *logica este metoda de filosofare*. Pe lângă aceasta, «logica» în sensul cel mai larg este înţeleasă ca punerea laolaltă a logicii formale, pure, şi a logicii aplicate sau a teoriei cunoaşterii.

Dorinţa de a pune o metodă strict ştiinţifică de filosofare în locul unei poezii conceptuale metafizice ar fi rămas doar o formă de pioşenie, dacă am fi avut la dispoziţie ca instrument numai sistemul logicii tradiţionale. Aceasta era cu totul incapabilă să satisfacă pretenţiile la bogăţia de conţinut, rigurozitate formală şi utilitate tehnică, pe care a

---

* Text apărut în: „Erkenntnis". Im Auftrag der Gesellschaft für empirische Philosophie Berlin und des Vereins Ernst Mach in Wien, hrsg. von R. Carnap und H. Reichensbach, Erster Band (1930-1931), F. Meiner, Leipzig, p. 12-26, sub titlul: *Die alte und die neue Logik*, sub semnătura: Rudolf Carnap (Wien).

Traducere de Alexandru Boboc, în volumul: R. Carnap, *Vechea şi noua logică. Carnap prin el însuşi*, Ediţie, traducere, note şi comentarii, postfaţă de Alexandru Boboc, Bucureşti, Paideia, 2001, p. 14-37.

[1] Este vorba de *Erkenntnis*, primul număr (1930-1931).

trebuit să i le pună în față noua ei sarcină. Logica formală se bazează pe sistemul aristotelico-scolastic, care în tot cursul dezvoltărilor sale a cunoscut doar îmbunătățiri şi întregiri insignifiante. În domeniul logicii aplicate (teoria metodelor) se aflau ce-i drept numeroase cercetări izolate, chiar unele opere de sinteză cuprinzătoare; acestea conțineau şi multe considerații remarcabile după conținut, dar în raport cu precizia formării conceptuale şi cu temeinicia analizei se situau pe o treaptă cam primitivă. În privința aceasta nu-i de făcut vreun reproş (cel puțin nu, întrucât ele aparțin secolului trecut); căci această stare a logicii aplicate era condiționată de insuficiența fundamentelor formale.

Pentru a crea un instrumentar nou, capabil de prestație, în locul celui vechi inutilizabil, s-ar fi cerut probabil un timp destul de îndelungat. Ba am fi cumva îndreptățiți să ne îndoim că logicienii ar fi fost în genere în stare de o asemenea operă prin propriile lor forțe. Din fericire se afla deja un instrument, o nouă logică, una dezvoltată în ultimii 50 de ani, ce-i drept chiar de către matematicieni. Prilejul l-au dat dificultățile din interiorul matematicii; la o aplicare mai generală semnificativă filosofic nu se gândeşte nimeni. Cei mai mulți filosofi au luat până aici cunoştință de ea numai în mică măsură şi, pentru propriul lor travaliu, au tras de aici prea puține foloase. Este bătător la ochi cu câtă precauție, chiar teamă, se apropie de această nouă logică ori cel mai adesea se învârt în jurul ei. Îi intimidează, desigur, veşmântul de formule matematic atrăgător; în fapt se ascunde aici instinctiv un sentiment opus. Şi de această dată ei au presimțit-o corect; în această logică nouă se află – ceea ce şi mulți dintre reprezentanții acesteia nu conştientizează – punctul de plecare pentru o schimbare radicală a vechii filosofii. Orice filosofie în sensul vechi, fie ea legată de Platon, Toma, Kant, Schelling ori Hegel ori construind o nouă «metafizică, a ființei» sau o «filosofie spiritualist-ştiințifică», se dovedeşte, în fața judecății de neînduplecat a noii logici, nu numai ca ceva fals prin conținut, ci ca ceva de nesusținut logic şi, ca atare, fără sens.

2. Logica nouă

Noua logică a luat naştere în ultimele decenii ale secolului trecut. Prin legarea de ideile lui Leibniz şi prin utilizarea principiilor mai vechi (De Morgan, 1847; Boole, 1854) s-au făcut primele încercări de

reconstrucție cuprinzătoare a logicii de către Frege, Peano şi Schröder (a se vedea Bibliografia de la sfârşitul articolului). Prin valorificarea acestor travalii pregătitoare, Whitehead şi Russell au creat după aceea marea operă de bază a noii logici. «Principia Mathematica» (1910-1913); pe aceasta se sprijină toate lucrările ce au urmat în noua logică, încercând fie să o întregească, fie să o reconstruiască (aici sunt de menționat numai câteva nume: şcoala de la Göttingen-Hilbert, Ackermann, Bernays, Behmann ş.a.; şcoala de la Warşowia-Chwistek, Lesniewski, Tarski ş.a.; Wittgenstein şi Ramsey, care se situează în legătură cu el; alte precizări ulterioare aduse de Lewis şi Frenkel).

Cea mai importantă motivație pentru formarea noii logici se afla în necesitatea reexaminării critice a fundamentelor matematicii. Este de reținut că, îndeosebi începând cu Leibniz şi Newton, matematica a cunoscut un avânt neobişnuit, a dobândit o mulțime de noi cunoaşteri. Asigurarea fundamentelor nu a ținut însă pasul cu această creştere rapidă a edificiului. De aceea, de aproximativ o sută de ani s-au făcut simțite eforturi puternice de clarificare a conceptelor de bază, eforturi încununate de succese în câteva situații; matematicienii au reuşit să definească într-o formă mai riguroasă concepte importante, precum valoare-limită, cât diferențial, număr complex. Aceste concepte fuseseră utilizate deja de mult, într-o manieră practic fructuoasă, fără a poseda însă o definiție satisfăcătoare. Dar nu clarității conceptelor, ci numai instinctului sigur al marilor matematicieni i se datorează faptul că inaccesibilitatea formării conceptuale nu a pricinuit nici o nenorocire în matematică.

Eforturile de «examinare profundă a fundamentelor» au mers doar în mod treptat mai departe. Cu aceasta cercetarea nu s-a mulțumit însă să reorienteze diferitele concepte ale analizei către concepte de număr, considerate drept concepte de bază ale matematicii, ci şi-a pus ca sarcină clasificarea logică a conceptelor de număr ca atare. Această cercetare a *fundamentelor logice ale aritmeticii*, în scopul *analizei logice a numărului* a necesitat inevitabil un sistem logic capabil de randament prin cuprindere şi precizie. Aceste cercetări au dat astfel un impuls puternic dezvoltării noii logici: înainte de toate, Peano, Frege, Whitehead, Russell şi Hilbert – în lucrările lor de logică – au fost determinați nemijlocit să-şi pună acest țel.

Mai urgentă încă era necesitatea unei noi construcții a logicii; și aceasta de îndată ce s-au observat anumite contradicții («Antinomii»), mai întâi în domeniul matematicii, contradicții care s-au evidențiat curând ca fiind de natură general-logică. Acestea se puteau depăși, însă numai printr-o radicală reconfigurare a logicii.

În cele ce urmează, sunt indicate câteva trăsături importante ale noii logici, înainte de toate acelea în care ea se deosebește de vechea logică și prin care ea a dobândit o semnificație general-științifică deosebită. Mai întâi vom arunca o privire asupra echipamentului simbolic, în care obișnuiește să se prezinte noua logică. După aceasta, urmează să fie date câteva indicații asupra bogăției de conținut ce se află, în primul rând, în luarea în considerație a relațiilor privind limitarea la predicate, iar mai departe să fie clarificate pe scurt modul în care contradicțiile deja numite au fost depășite prin așa-numita teorie a tipurilor. După aceste puncte de importanță intern-logică deosebită vom lua în considerație semnificația lor științific-universală, anume: posibilitatea deducerii matematicii din logică; clarificarea foarte importantă pentru filosofie a caracterului esențial tautologic al propozițiilor logice; analiza conceptuală prin care știința este adusă la unitate; și, în fine, eliminarea metafizicii prin analiză logică.

3. Metoda simbolică

Atunci când dăm de un studiu de logică modernă, ceea ce izbește privirea înainte de toate este o caracteristică extraordinară, anume întrebuințarea de formule simbolice, care par asemănătoare celor ale matematicii. Originar, aceasta a și fost creată prin sprijin pe matematici; mai târziu însă a fost dezvoltată ca o formă mai aptă pentru un scop mai particular.

În matematică avantajul modalității simbolistice de prezentare față de limba cuvintelor este de la sine înțeles. Propoziția devine mai pregnantă și mai clară, dacă nu mai scriem „dacă se înmulțește un număr cu un al doilea se obține același rezultat ca și atunci când se înmulțește al doilea cu primul", ci: „pentru numere oarecare x, y valorează: x.y=y.x" sau, mai scurt și mai clar, cu întrebuințarea semnului general logistic: „(x,y).x.y=y.x".

Prin aplicarea simbolicii în logică se obține, înainte de toate, o rigurozitate a concluziei de neatins altfel. Aici deducția se petrece prin operarea cu formule (de unde şi desemnarea „calcul", „calcul al propozițiilor", „calcul al funcțiilor"); reflecții de conținut conduc aici chiar mersul deducției, dar nu intră în deducție. Această metodă garantează faptul că în deducție nu se mai strecoară premise neobservate, ceea ce în deducția în limbajul cuvintelor poate fi cu greu evitat. O astfel de rigurozitate a concluziei este deosebit de importantă în axiomatica anumitor domenii, de exemplu geometria. Din dezvoltarea istorică sunt cunoscute numeroase exemple de raționamente false, precum diferitele încercări de a deduce axioma paralelelor din restul axiomelor geometriei euclidiene. Aici de fiecare dată a fost presupusă tacit o propoziție echivalentă axiomei paralelelor şi întrebuințată în deducție. La fel ca în deducția propozițiilor sunt necesare şi în constituirea de concepte rigurozitate şi claritate. Analiza cu mijloacele noii logici a arătat că multe concepte filosofice nu satisfac cerințele de rigurozitate; câteva trebuie altfel înțelese, altele trebuie eliminate ca fără sens (vezi cap. 9, mai departe).

Devine tot mai clar în prezent că teoria cunoaşterii, care nu este în esență altceva decât logică aplicată, se poate tot atât de puțin lipsi de logistică, precum fizica de matematică.

4. Logica relațiilor

Noua logică se deosebeşte însă de cea veche nu numai prin forma prezentării, ci, înainte de toate, prin ample dezvoltări ale domeniului. Domeniile noi cele mai importante sunt teoria propozițiilor de relație şi teoria funcțiilor propoziționale variabile. Aici va fi clarificată pe scurt numai teoria relațiilor.

Unica formă a propozițiilor (judecăților) în vechea logică era forma predicativă: „Socrate este un om", „toți (sau: câțiva) greci sunt oameni". Aici unui concept de subiect i se adaugă un concept de predicat, o proprietate. Încă Leibniz a stabilit cerința că logica ar trebui să ia în considerație şi propoziții în formă relațională. Printr-o astfel de propoziție de relație, de exemplu „*a* este mai mare ca *b*", o relație se adaugă la două sau mai multe obiecte (dacă vrem: mai multor concepte

de subiect). Proiectele lui Leibniz pentru o teorie a relațiilor au fost desăvârșite abia de către noua logică. Deoarece vechea logică aprecia și propozițiile de relație ca propoziții de formă predicativă. Prin aceasta însă unele raționamente între propoziții de relație, care sunt indispensabile pentru știință, devin imposibile. Se poate chiar, de pildă, ca propoziția „*a* este mai mare ca *b*", să însemne: subiectului *a* i se atribuie predicatul „mai mare ca *b*". Atunci însă acest predicat constituie o unitate; *b* nu se poate obține după o regulă de raționare oarecare. Din propoziția dată nu se poate conchide asupra propoziției „*b* este mai mic decât *a*". În noua logică acest raționament decurge în felul următor. Relația „mai mic" se definește ca fiind „conversa" relației „mai mare". Concluzia numită mai sus se bazează atunci pe propoziția generală: daca există o relație între x și y, atunci există conversa ei între y și x. Încă un exemplu al propoziției care în vechea logică nu se poate dovedi: „dacă există un victorios, există un învins". În noua logică aceasta decurge din propoziția logică: dacă o relație are un membru anterior, atunci are și unul posterior.

Propozițiile de relație sunt neapărat necesare îndeosebi pentru științele matematice. Să luăm ca exemplu al unui concept geometric relația triadică „între" (pe linie dreaptă deschisă). Axiomele geometrice „*a* se află între *b* și *c*, *a* se află între *c* și *b*" și „*a* se află între *b* și *c*, *b* nu se află între *c* și *a*" pot fi exprimate numai în noua logică. În relația predicativă am avea în primul caz predicatele „situat între *b* și *c*" și „situat între *c* și *b*". Dacă ea se lasă nedescompusă, atunci nu se poate arăta cum ia naștere al doilea predicat prin reconfigurare din primul. Dacă din predicat se scot însă obiectele *b* și *c*, atunci propoziția „*a* se află între *b* și *c*" nu mai conferă o determinare numai unui obiect, ci la trei obiecte; cu aceasta ea este o propoziție de relație triadică.

Numitele relații „mai mare" și „între" sunt relații în care membrii nu pot fi admiși oricum într-o altă succesiune. Determinarea unei anumite ordini într-un anumit domeniu se bazează în esență pe utilizarea unor astfel de relații. Dacă pentru una dintre cele două persoane ale unei clase este cunoscut care e mai mare decât cealaltă, atunci este stabilită deja o ordine de succesiune a acestor persoane. S-ar putea crede că acestea ar fi posibil și cu ajutorul determinărilor predicative, anume întrucât fiecărei persoane i se atribuie ca însușire un

număr ce exprimă o măsură determinată. Aici ar trebui însă din nou să se presupună că pentru fiecare din cele două numere este cunoscut care este mai mare. Fără întrebuințarea unei relații de ordonare formarea unei serii este astfel imposibilă. De aici rezultă indispensabilitatea teoriei relației pentru toate acele ştiințe care au de-a face cu şiruri şi ordini: aritmetica (şirul numerelor), geometria (şirul de puncte), fizica (orice măsură: cea a spațiului, timpului şi a diferitelor mărimi după poziție).

Limitarea la propoziții de predicație a acționat fatal şi asupra domeniului extralogic. Poate că Russell are dreptate când reduce o anumită cale greşită a *metafizicii* la următoarea greşeală a logicii: dacă fiecare propoziție atribuie un predicat unui subiect atunci poate în esență să fie dat numai un subiect, Absolut; şi orice conținut de fapt (*Sachverhalt*) trebuie să constea în aceea că Absolutului îi revine un atribut oarecare. În modalități asemănătoare orice metafizică substanțializantă ar putea fi redusă la greşeala menționată.

Este totuşi sigur că limitarea menționată a produs încetiniri însemnate şi de lungă durată în fizică, precum, de pildă, reprezentarea substanțială despre materie. Trebuie să acceptăm însă, înainte de toate, că noțiunea spațiului absolut s-a bazat pe acea greşeală a logicii. Deoarece forma de bază a unui enunț asupra spațiului trebuia să fie predicativă, ea putea consta numai într-o determinare a locului unui corp. Întrucât Leibniz cunoscuse posibilitatea propozițiilor de relație, a putut să ajungă la înțelegerea corectă a spațiului: nu locul unui corp, ci relația sa de situare față de alte corpuri constituie conținutul de fapt elementar. El a fundamentat aceasta teoretico-gnoseologic: nu locul în sine, ci relațiile de situare sunt cele constatabile. Lupta lui Leibniz pentru interpretarea relativistă a spațiului împotriva celei absolutiste a adepților lui Newton a avut tot atât de puțin succes ca şi provocările sale în logică. Ideile sale au fost preluate şi duse până la capăt abia după 200 de ani, în acelaşi timp în ambele domenii: în logică, prin teoria relațiilor (De Morgan, 1858; Pierce, 1870), în fizică, prin teoria relativității (idei pregătitoare la Mach. 1883; Einstein, 1905).

5. Antinomiile logice

Aproximativ la hotarul dintre secole, în tânăra disciplină matematică a teoriei mulțimilor s-au ivit anumite contradicții („paradoxe") ciudate. Cercetarea mai îndelungată a arătat curând că nu erau contradicții specifice matematice, ci logic-generale, așa-numitele *antinomii logice*. Noua logică, în stadiul ei de dezvoltare de atunci, nu a fost în stare să învingă aceste contradicții; aceasta şi constituia neajunsul pe care ea îl avea comun cu vechea logică, dar şi un imbold în plus către o reconfigurare radicală a sistemului logicii. Lui Russell i-a reuşit eliminarea contradicțiilor prin „teoria tipurilor". Cu aceasta prăpastia dintre vechea şi noua logică a devenit şi mai mare. Vechea logică se află nu doar mult mai săracă de conținut, ci, întrucât contradicțiile nu sunt înlăturate, nici nu-l mai ia în considerație (despre aceasta nici cele mai bune manuale de logică nu pomenesc încă nimic).

Să luăm în atenție cel mai simplu exemplu al unei antinomii (după Russell). Un concept trebuie să fie desemnat ca predicabil, dacă se înfățişează el însuşi ca o proprietate. De pildă: conceptul „abstract" este abstract. Un concept trebuie desemnat ca impredicabil, dacă nu parvine el însuşi ca o calitate. Exemplu: conceptul „virtuos" nu este virtuos. În virtutea principiului terțului exclus conceptul „impredicabil" este fie predicabil, fie impredicabil. Acceptat, el este predicabil; atunci, conform definiției pentru „predicabil", se înfățişează el însuşi, este deci impredicabil. Acceptat, conceptul „impredicabil" este impredicabil; atunci acest concept este atribuit sieşi, deci, după definiția dată „predicabilului", el este predicabil. Ambele acceptări sunt astfel contradictorii. Există o întreagă serie de antinomii similare.

Teoria tipurilor constă numai în faptul că toate conceptele, deci proprietățile şi relațiile, se împart în „tipuri". Să ne limităm pur şi simplu la proprietăți. Vom deosebi: „indivizi", adică obiecte care nu sunt proprietăți (treapta zero); proprietăți ale indivizilor (prima treaptă); proprietăți ale proprietăților indivizilor (a doua treaptă) ş.a.m. Să luăm, de exemplu, ca indivizi, corpurile: „pătrat", „roşu" sunt atunci proprietăți ale primei trepte; „proprietatea spațială", „culoare" sunt proprietăți ale celei de-a doua trepte. Teoria tipurilor spune: o proprietate din prima treaptă poate reveni numai indivizilor sau nu

poate reveni; ea nu este însă raportabilă la proprietăți din a doua treaptă ori din trepte superioare; o proprietate din a doua treaptă poate să revină sau să nu revină numai proprietății din prima treaptă, la indivizi ori proprietăți din a doua sau dintr-o treaptă superioară nu este raportabilă ş.a.m.d. Exemplu: dacă *a*, *b* sunt corpuri, atunci propozițiile „*a* este pătrat", „*b* este roşu" sunt fie adevărate, fie false, oricum, cu sens: mai departe, propozițiile „pătrat este o proprietate spațială" şi „roşu este o culoare" sunt adevărate; dimpotrivă, şirurile de cuvinte „*a* este o proprietate spațială", „pătrat este roşu", „culoarea este o proprietate spațială" sunt nici adevărate, nici false, ci lipsite de sens, simple propoziții aparente. Astfel de propoziții sunt evitate dacă un concept (proprietate) de treapta *n* este raportată numai la una asemenea (*n-1*) de treapta întâi. De aici decurge, ca un caz particular deosebit de important, că ipotezele: o proprietate anumită fie se atribuie sieşi, fie nu se atribuie, nu pot fi nici adevărate, nici false, ci sunt totdeauna fără sens.

Dacă se urmează regula acestei teorii a tipurilor, atunci, aşa cum se observă uşor, antinomia „impredicabil" menționată nu poate să ia naştere. Căci atunci definițiile date pentru „predicabil" şi pentru „impredicabil" nu pot fi stabilite (precizate), sunt dar fără sens. În aceeaşi modalitate sunt eliminate cu ajutorul teoriei tipurilor şi restul de antinomii, nenumite aici.

6. Matematica luată ca ramură a logicii

De eforturile în jurul unei noi logici aparține, aşa cum s-a menționat, şi analiza logică a aritmeticii. Deja Frege a ajuns la concluzia că matematica poate fi înțeleasă ca ramură a logicii. Această interpretare a fost confirmată de Whitehead şi Russell într-o tratare sistematică. Se arată anume că fiecare concept matematic poate fi dedus din conceptele de bază ale logicii şi că fiecare propoziție matematică (întrucât valorează în orice domeniu de gândire posibil) poate fi dedusă din propoziții de bază ale logicii.

Cele mai importante concepte ale noii logici (care în parte sunt reductibile unul la altul) sunt următoarele: 1. negația „nu", 2. legăturile logice a două propoziții: „şi", „sau", „dacă – atunci", 3. „fiecare" (sau,

„toți"), „există"; 4. „identic". Posibilitatea deducerii conceptelor aritmetice poate fi arătată într-un exemplu simplu: în numărul *doi* ca număr cardinal, adică indice al unui concept. Definim: „indicele conceptului *f* este doi" trebuie să însemne „există un *x* și există un *y* în așa fel că *x* nu este identic cu *y*, *x* cade sub *f*, *y* este sub *f*, și că pentru orice *z* este valabil: dacă *z* cade sub *f*, atunci *z* este identic cu *x* sau identic cu *y*". Vedem că în această definiție a lui „doi" au fost utilizate conceptele logice menționate; riguros, aceasta se poate arăta numai într-o expunere simbolică. În mod asemănător pot fi deduse toate numerele naturale, iar mai departe și numerele pozitive și negative, fracțiile, numerele reale, numerele complexe, în fine, chiar conceptele analizei: limită, convergență, cât diferențial, integrală, continuitate ș.a.

Deoarece fiecare concept matematic este dedus din concepte logice de bază, orice propoziție matematică se poate traduce într-o propoziție despre concepte pur logice; această traducere este atunci (sub anumite condiții, cum s-a menționat) deductibilă din propoziții logice de bază. Să luăm ca exemplu propoziția aritmetică „1 + 1 = 2". Traducerea acesteia într-o propoziție pur logică pură: „dacă un concept *f* are indiciul 1 și un concept *g* indiciul 1, și *f* și *g* se exclud unul pe altul, iar conceptul *h* este unirea (sau legarea) lui *f* și *g*, atunci *h* are indiciul 2". Această traducere reprezintă o propoziție a logicii conceptului (teoria funcțiilor prepoziționale), care este deductibilă din propoziții logice de bază. În mod similar pot fi deduse ca propoziții logice tot restul propozițiilor aritmeticii și ale analizei (întrucât sunt universal-valabile în cel mai larg sens).

7. Caracterul tautologic al logicii

Pe terenul noii logici se recunoaște clar caracterul esențial al propozițiilor logice. Aceasta a devenit o chestiune de cea mai mare importanță atât pentru teoria cunoașterii a matematicii, cât și pentru clarificarea problemelor filosofice mult controversate.

Deosebirea obișnuită între propoziții de bază și propoziții deduse în logică este arbitrară. Pentru o propoziție logică este neesențial să fie dedusă din oricare alte propoziții; ea lasă să i se recunoască valabilitatea prin propria sa formă.

Cu ajutorul conexiunilor logice, din două propoziții p, q se pot constitui alte propoziții, de exemplu „non - *p*", „*p* sau *q*", „*p* și *q*". Adevărul fiecăreia dintre aceste propoziții puse laolaltă nu atârnă de sensul propozițiilor *p* și *q*, ci numai de valoarea lor de adevăr, adică de faptul dacă acestea sunt adevărate sau false. Dar există pentru combinații de valori de adevăr pentru *p* și *q*, anume: 1. *p* este adevărat și *q* este adevărat: WW; 2. WF, 3. FW; 4. FF. Sensul unei conexiuni logice este determinat prin aceea că propoziția formată cu ajutorul acestei corelații dintre *p* și *q* trebuie să fie adevărată în oricare din aceste patru cazuri, iar în restul false. De exemplu, dacă este determinat sensul lui „sau" (în plus neexclusivist) prin precizarea că propoziția „*p* sau *q*" trebuie să fie în primele trei cazuri adevărate, iar în cel de-al patrulea falsă. Propozițiile combinate se pot combina mai departe. Să luăm un exemplu: „(non - *p* și non - *q*) sau (*p* sau *q*)". Putem determina acum valorile de adevăr în cele patru cazuri mai întâi pentru propoziții parțiale și apoi pentru întreaga propoziție; ajungem în exemplul amintit la un rezultat remarcabil. „Non-*p*" este adevărat numai în cel de-al treilea și al patrulea caz; „non-*q*" numai în al doilea și al patrulea caz; în consecință „non-*p* și non-*q*" numai în al patrulea caz.

pq	non-p	non-q	non-p și non-q	p sau q	(non-p și non-q) sau (p sau q)
1. WW	F	F	F	W	W
2. WF	F	W	F	W	W
3. FW	W	F	F	W	W
4. FF	W	W	W	F	W

„*p* sau *q*" este în primele trei cazuri adevărat, deci întreaga propoziție „(non-*p* și non-*q*) sau (*p* sau *q*)" este în fiecare caz adevărată. O astfel de formulă, care nu depinde nici numai de sens și nici de valoarea de adevăr a propozițiilor ce survin în ea, ci este cu necesitate adevărată pentru oricare propoziție adevărată sau falsă, se numește tautologie. Tautologia este adevărată pe baza simplei ei forme. Se poate arăta că toate propozițiile logicii, deci, după interpretarea prezentată aici, și toate propozițiile matematicii sunt tautologii.

Dacă se comunică o propoziție construită, de exemplu „plouă (acum aici) sau ninge", aflăm astfel prin ea ceva despre realitate, întrucât din conținuturile de fapt privitoare la ea le exclude pe unele, iar pe altele le arată ca posibile. În exemplul dat există patru posibilități: 1. plouă şi ninge, 2. plouă, dar nu ninge, 3. nu plouă, dar ninge, 4. nu plouă nici nu ninge. Propoziția menționată exclude cea de a patra posibilitate şi indică pe celelalte trei. Dimpotrivă, dacă se exprimă o tautologie, cu aceasta nu este exclusă nici o posibilitate, ci toate sunt lăsate în deschis. De aceea, din ele nu aflăm nimic despre realitate; exemplu: „plouă (acum aici) sau nu plouă". Tautologiile sunt astfel goale de conținut, nu spun nimic. Ele nu angajează însă cumva vulgaritatea; tautologia menționată e trivială, dar, dimpotrivă, în cazul celorlalte, caracterul tautologic nu se recunoaşte la prima vedere.

Toate propozițiile logicii sunt tautologice şi goale de conținut; din ele nu se poate conchide în nici un fel cum trebuie să fie sau cum nu poate să fie realitatea. Oricărei metafizici logicizate, aşa cum în cea mai mare măsură a fost expusă de Hegel, îi este astfel barată orice îndreptățire.

Şi matematica, considerată ca ramură a logicii, este tautologică. În modul kantian de exprimare: propozițiile matematicii sunt analitice, nu sunt propoziții sintetice a priori. Cu aceasta apriorismului i-a fost retras cel mai tare argument. Empirismul, concepția după care nu există cunoaştere sintetică a priori, a ajuns astfel la cea mai mare dificultate în interpretarea matematicii, dificultate pe care nu a putut-o învinge nici Mill. Prin aceasta a fost confirmată concepția după care propozițiile matematice nu sunt nici empirice, nici sintetice a priori, ci sunt analitice.

8. Ştiința unitară

În raport cu logica pură, laolaltă cu problemele ei formale, deosebim *logica aplicată*: analiza logică a conceptelor şi propozițiilor diferitelor ramuri ale ştiinței. Şi pe acest teren, noua logică a înregistrat progrese îmbucurătoare, bineînțeles în măsura în care şi cele mai bune lucrări au fost dedicate problemelor formale.

Din analiza conceptelor ştiinţifice a ieşit la iveală faptul că toate conceptele, fie că aparţin, după clasificare obişnuită, domeniului ştiinţelor naturii, psihologiei sau ştiinţelor sociale, conduc la o bază comună: ele se lasă reduse la concepte iniţiale (*Wurzelbegriffe*), care se raportează la „dat", la conţinuturile nemijlocite ale trăirii. Mai întâi sunt reductibile la dat toate conceptele propriu-zis psihice, adică acelea care se raportă la fenomenele psihice ale însuşi subiectului cunoscător. Toate conceptele psihice conduc la ceea ce este ca atare psihic, deoarece orice fenomen psihic este constatabil prin percepţie. Din conceptele psihice se constituie cele străine psihicului, care se raportează la fenomenele psihice ale restului de subiecte. Şi, în fine, conduc la concepte de felul menţionat toate conceptele social-ştiinţifice. Rezultă astfel un arbore genealogic de concepte (sistem de constituire), în care fiecare concept al ştiinţei trebuie să-şi afle locul său, conform deducerii sale din alte concepte şi, în cele din urmă, din dat (*Gegebene*). Teoria constituirii arată mai departe că în mod corespunzător se lasă retradusă într-o propoziţie despre dat („pozitivism metodic") şi oricare propoziţie a ştiinţei.

Un al doilea, de asemenea un sistem de constituire cuprinzător, alcătuieşte, ca şi concepte de bază, toate conceptele fizice, adică cele care se raportează la evenimente spaţio-temporale. La ele sunt reduse conceptele psihologice şi social-ştiinţifice, aşa cum aceasta corespunde behaviorismului („materialism metodic").

Vorbim de pozitivism, respectiv materialism „metodic", deoarece aici tratarea priveşte numai metoda reducerii conceptuale, în timp ce rămâne complet eliminată teza metafizic-pozitivistă despre realitatea datului şi teza metafizic-materialistă despre realitatea psihicului. De aceea sistemul de constituire pozitivist şi cel materialist nu se află în opoziţie unul cu altul. Ambele există de drept şi sunt indispensabile. Sistemul pozitivist corespunde punctului de vedere teoretico-gnoseologic, deoarece în el se arată valabilitatea unei cunoaşteri prin reducere la dat. Sistemul materialist corespunde punctului de vedere al ştiinţelor reale, deoarece în el toate conceptele sunt reduse la psihic, la unicul domeniu care dă la iveală legitatea general-valabilă şi face posibilă cunoaşterea intersubiectului.

În felul acesta, analiza logică cu mijloacele noii logici conduce la *ştiinţa unitară* (*Einheitswissenschaft*). Nu există ştiinţe deosebite cu

metode fundamental deosebite sau doar izvoare de cunoaştere deosebite, ci numai o *ştiinţă*. În ea îşi află locul toate cunoaşterile, chiar ca şi cunoştinţe principal de acelaşi gen; deosebirea lor aparentă este stimulată doar prin deosebirea limbilor parţiale, în care obişnuiesc să se exprime.

9. Eliminarea metafizicii

Din teza caracterului tautologic al logicii reiese şi faptul că orice raţionament este tautologic: propoziţia-concluzie afirmă totdeauna (sau cel puţin) ceea ce afirmă premisele, numai că într-o altă formă lingvistică. Dintr-un conţinut de fapt nu se poate deduce niciodată altceva. (După înţelegerea obişnuită aceasta se petrece în raţionamentul inductiv; analiza logică va conduce însă la o altă interpretare, la care aici nu se poate ajunge). De aici decurge imposibilitatea oricărei metafizici, care din experienţă vrea să conchidă asupra transcendentului, asupra a ceea ce se află dincolo de experienţă, recognoscibilul însuşi; de exemplu asupra „lucrului în sine" dincolo de lucrurile experienţei, asupra „necondiţionalului", „Absolutului" dincolo de orice condiţionat, asupra „esenţei" şi „sensului" evenimentelor dincolo de evenimentele ca atare. Deoarece raţionamentul riguros nu poate conduce niciodată de la experienţă la transcendent, concluziile metafizice conţin în mod necesar lacune; prin aceasta ia naştere aparenţa unei transcedenţe. Se introduc concepte care nu sunt reductibile nici la dat, nici la psihic. Acestea sunt de aceea simple concepte de aparenţă (*Scheinbegriffe*), care atât din punct de vedere teoretico-gnoseologic, cât şi de conţinut – ştiinţific sunt de recuzat. Fie ele cât de mult sanctificate prin tradiţie şi acoperite de sentimente, acestea sunt cuvinte fără sens.

Cu ajutorul metodelor celor mai riguroase ale noii logici poate astfel să fie proiectată o purificare de fond a ştiinţei. La o analiză logică orice propoziţie a ştiinţei trebuie să se adeverească a fi una cu sens. Pe lângă aceasta se află că mai este vorba fie de o tautologie, fie de o contradicţie (negaţia unei tautologii); atunci propoziţia aparţine domeniului logicii; inclusiv matematicii. Dacă propoziţia este un enunţ cu conţinut, adică nici tautologic, nici contradictoriu, atunci este o propoziţie empirică. Aceasta este reductibilă la dat, şi astfel în principal

la adevăr sau fals indecis. De acest fel sunt propozițiile (adevărate, respectiv false) ale științei reale. În mod principal chestiuni la care nu se poate răspunde nu există. Filosofie ca teorie, ca sistem de propoziții proprii alături de cele ale științei, nu există. A te îndeletnici cu filosofia nu înseamnă nimic altceva decât: a clarifica prin analiză logică concepte și propoziții. Instrumentul în acest caz îl constituie noua logică.

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Indicații bibliografice

Opera principală a logisticii (logica simbolică): A.M. Whitehead şi B. Russell, *Principia Mathematica* (în lb. engleză), University Press, Cambridge, 3 vol., 1910-1913; ed. 2-a (vol. I cu întregiri, vol. II şi III neschimbate), 1925-1927.

Pentru introducere: D. Hilbert şi W. Ackermann, *Grundzüge der theoretischen Logik*, Springer, Berlin, 1928; R.Carnap, *Abriss der Logistik, mit besonderer Berücksichtigung der Relationstheorie und ihrer Anwendungen. Schr. zur wiss. Weltauff.* Bd. 2. Springer, Wien, 1929.

Dezvoltarea istorică: C.I. Lewiss, *Survey of symbolic logic*, Univ. of Cal. Press, Berkeley, 1918. Enthält Literaturangeben bis 1917; die neuere Literatur ist aufgeführt in: A. Fraenkel, *Einleitung in die Mengenlehre*, Springer, Berlin, (1919), 3, Aufl, 1928.

Cele mai importante opere mai vechi: G. Frege, *Begriffsschrift. Eine der arithmetischen nachgebildete Formalsprache des reinen Denkens*, Nebert, Halle, 1879. – Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Koebner, Breslau, 1884, – Frege, *Grundgesetze der Arithmetik*, 2 Bde, Pohle, Jena, 1893, 1903, – G. Peano, *Notations de logique mathématique*, Bocca, Torino, 1894. – Peano (mit anderen), *Formulaire de mathématique*, Bocca, Torino, (1895) 1908 – E. Schröder, *Vorlesungen über die Algebra der Logik*, 3 Bde. Teubner, Leipzig, 1890-1905.

Semnificația logicii relațiilor pentru filosofie: B. Russell, *Unser Wissen von der Aussenwelt* (1914), Meiner, Leipzig, 1926, pp. 49-67.

Antinomiile logice: a se vedea mai sus: *Principia Mathematica. Zur Übersicht über die Problemsituation, mit Literaturangaben*: Fraenkel, *Mengenlehre* (s.o.), cap. 13-15.

Deducerea matematicii. Hauptwerk: *Principia Mathematica* (s.o.). *Zur Einführung*: B. Russell, *Einführung in die mathematische Philosophie* (1919), Dreimasken – V., München, 1923 – H. Behmann, *Mathematik und Logik*, Teubner, Leipzig, 1927 (Mit eigener Symbolik) – Leichtverständlich: R. Carnap, *Die Mathematik als Zweig der Logik*, în: *Blätter für deutsche Philosophie*, IV, 1930.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Caracterul tautologic al logicii: L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, With an introduction by R. Russell (Deutsch-englische Parallelausgabe. Kegan Paul, London, 1922).

Analiză conceptuală, Teoria constituirii. Russell, *Aussenwelt* (s.o.), – R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Benary, Berlin, 1928.

Eliminarea metafizicii, M. Schlick, *Erleben, Erkennen, Metaphysik*; *Kantstudien* 31, 146-158, 1926 – Carnap, Aufbau (s.o), R. Carnap, *Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit*, Benary, Berlin, 1928.

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Tiparul executat la
Editura GRINTA, Cluj-Napoca,
str. Câmpeni, nr. 14,
Tel. 0264-592777
GSM 0744-777883
Printed in Romania

38.15

B C.U "M. EMINESCU" IASI

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

«Critica raţiunii istorice» (**Dilthey**) aduce o nouă întrebuinţare a *ideii critice* kantiene, în complementaritate cu alte aplicări (îndeosebi neokantiene), punând accentul pe conceptele de semnificaţie şi comprehensiune, ceea ce anunţă acţiunea hermeneuticii şi apoi, treptat, a fenomenologiei. Se asociază la această dezvoltare o pluralizare teoretico-metodologică prin forme ale intuiţionismului (**Bergson, Spengler**) şi ale neohegelianismului (**Croce**) şi, pe măsura progreselor logicii şi teoriei ştiinţei, sub impactul studiului limbajului, în forme ale gândirii analitice (**Russell, Wittgenstein, Carnap**). Prin caracterizarea acestor orientări şi stiluri de gândire am încercat să prezentăm o imagine cât mai veridică asupra acestor spaţii ideatice ale universului cultural contemporan, urmărind probleme de bază ale filosofiei în dublu sens: ale gândirii în genere şi ale gândirii în forme sistematice determinate.

(Al. B.)

ISBN 973126044-7
9 789731 260440

BCU IAŞI/CLUJ LIBRARY